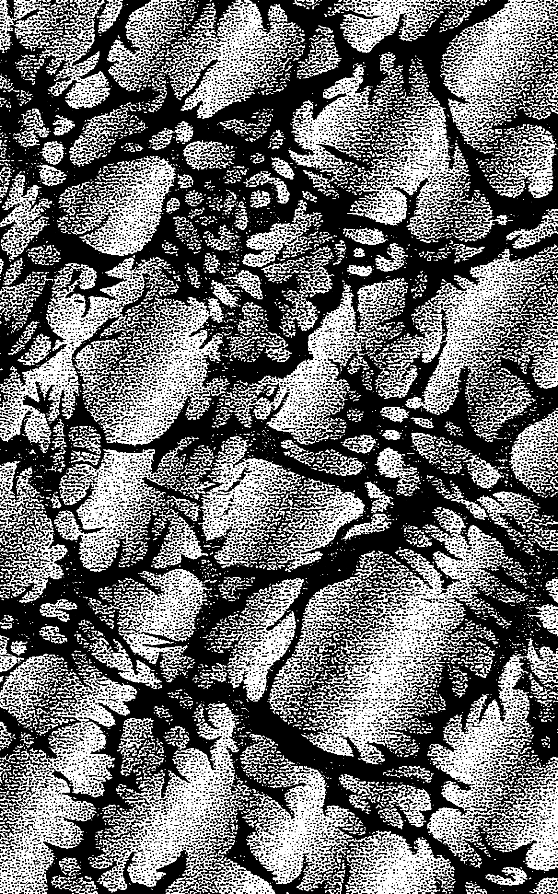

Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur



COLLECTION " PAX "
VOL. III

L'IDÉAL MONASTIQUE ET LA VIE CHRÉTIENNE DES PREMIERS JOURS

PAR
D. G. MORIN
DE L'ABBAYE DE MAREDSOUS

Troisième édition



PARIS

P. LETHIELLEUX
RUE CASSETTE, 10

DESCLÉE, DE BROUWER & Cie
RUE ST-SULPICE, 30

ABBAYE DE MAREDSOUS
1921

L'IDÉAL MONASTIQUE ET LA VIE CHRÉTIENNE DES PREMIERS JOURS

The ideal of the monastic life found in the apostolic age. Translated from the french by C. GUNNING. London, Washbourne, 1914.

COLLECTION "PAX"
VOL. III

L'IDÉAL MONASTIQUE ET LA VIE CHRÉTIENNE DES PREMIERS JOURS

PAR

D. G. MORIN

DE L'ABBAYE DE MAREDSOUS

Troisième édition



PARIS

P. LETHIELLEUX
RUE CASSETTE, 10

DESCLÉE, DE BROUWER & Cie
RUE ST-SULPICE, 30

ABBAYE DE MAREDSOUS

1921

Nihil obstat

CENSORES DEPUTATI

Imprimere licet
Maredsolis, 1 Junii 1921
† COLUMBA, Abbas

Imprimatur
Brugis, 6 Junii 1921
H. VAN DEN BERGHE, *Vic. Gen.*

AVANT-PROPOS

Il y a quelque vingt ans, un Abbé de l'Ordre bénédictin chargea à l'improviste l'un de ses religieux, jeune encore et inexpérimenté, de tenir devant une communauté importante les conférences d'usage au cours de la retraite annuelle. Comme cette retraite coïncidait avec la semaine de la Pentecôte, le religieux ne crut pouvoir mieux faire que de montrer, dans la vie des premiers chrétiens au lendemain de la descente de l'Esprit, l'origine et le modèle de la vie que doivent mener les moines. Il prit donc comme texte les quelques versets des Actes des Apôtres, II, 37-46, sans s'astreindre toutefois à commenter tout le passage d'une façon suivie, mais en se bornant aux traits principaux qui se rapportaient à son sujet.

Les notes jetées sur le papier en vue de ces conférences demeurèrent ensuite longtemps dans l'oubli, si ce n'est que parfois quelque confrère s'en servait pour donner à son tour les exercices spirituels. Certes, si l'auteur eût suivi en cela son propre sentiment, elles n'auraient jamais été utilisées d'autre façon. Mais, dernièrement, il a dû consentir à en laisser publier la substance, dans une petite revue qui avait pour titre : LE MESSAGER DE SAINT BENOIT ; et cette première divulgation, bien que

fragmentaire, et mélangée çà et là d'éléments de provenance différente, a excité dans un certain nombre d'âmes un ardent désir de voir le tout réuni et mis au jour dans sa forme première. Après avoir résisté aussi longtemps qu'il lui a été possible, l'auteur a fini par céder, pensant que c'était pour lui un devoir de faire passer avant ses répugnances personnelles l'avantage spirituel du prochain, qu'on lui représentait, à tort ou à raison, comme intéressé dans cette publication.

Naturellement, on a éliminé certains détails qui tenaient aux conditions particulières de l'auditoire en vue duquel ces pages ont été rédigées. En revanche, on a ajouté en notes les références de la plupart des textes ou citations. De la plupart seulement : car il en est qui proviennent de l'enseignement purement oral, de dom Guéranger, par exemple, de dom Maur Wolter, et d'autres grands moines de notre temps ; pour deux ou trois autres, l'auteur n'a plus présentement sous la main les ouvrages auxquels il avait jadis emprunté, sans noter toujours l'endroit d'une façon précise. On voudra bien sur ce point lui accorder crédit, et croire que tout ce qu'il attribue à un auteur est bien véritablement de cet auteur : ayant fait de la recherche et du culte de la vérité la préoccupation principale de sa vie, il ne se permettrait jamais de donner le change en cette matière, fût-ce même dans un but d'édification.

Et l'on n'oubliera pas non plus que ces pages datent déjà de loin : beaucoup de points demanderaient à être complétés ; peut-être au contraire cer-

tains passages n'y figureraient-ils pas, si elles avaient été écrites plus récemment. Il n'y aura pas trop à s'en plaindre, après tout. Origène dit, dans son homélie XVII sur l'Exode, que le prédicateur évangélique doit avoir cet enthousiasme et cette jeunesse d'âme attribués à Juda dans les « Bénédictions des patriarches » : OCULI EIUS RUBRI A VINO. *Rien de froid, de flasque ou d'incolore dans son langage ; mais une sorte de saint enivrement, quelque chose qui réjouisse les amis de Dieu et guérisse les plaies de l'âme. Heureux ceux qui ont reçu ce don de jeunesse spirituelle et communicative ! Heureux surtout ceux, beaucoup plus rares, qui ont su le conserver et l'entretenir jusque dans leurs vieux jours !*

Octobre MCMXIII.

I

VOCATION : COMPONCTION DU CŒUR.

His autem auditis compuncti sunt corde.
A ces paroles, ils eurent le cœur touché de componction.

C'est le jour même de la Pentecôte : l'Esprit-Saint vient de tomber sur les Apôtres, l'Église est fondée. Mais cette Église est encore si petite, que le Cénacle suffit à la contenir, et elle doit remplir l'univers. Comment va s'y prendre l'Esprit, pour faire de cette pierre insignifiante la grande montagne prédite par le prophète Daniel ?[1] Quel élément mettra-t-il en jeu, qui soit assez puissant pour souder à cette poignée d'hommes ce qu'il y a de prédestinés dans la masse confuse du genre humain ? Contemplons-le à l'œuvre : c'est lui qui parle par la bouche de Pierre : « O Juifs, dit-il, mes frères, maison d'Israël, écoutez : ce Jésus de Nazareth, que vous avez pris, que vous avez crucifié, que vous avez livré aux mains des méchants, Dieu l'a ressuscité, c'est le Seigneur, le Messie : et vous, encore une fois, vous l'avez crucifié ![2] » Voilà, à coup sûr, un trait qui semble fait pour blesser, pour piquer

1. Dan. II, 35.
2. Cf. Act. II, 14-36.

au vif : et en effet il porte coup. Mais voyez combien la blessure est salutaire. Loin de s'irriter, de protester, d'imposer silence, ces hommes, qui, quelques semaines auparavant, avaient trempé dans l'affreux déicide, se frappent maintenant la poitrine : ils sont touchés de componction. *Compuncti sunt corde.* La componction, telle est donc la première chose que l'Esprit-Saint opère dans l'âme de ceux qu'il appelle à la foi chrétienne.

C'est aussi le premier et le plus sûr des signes de la vocation monastique. Le moine est un chrétien qui renonce au genre de vie du commun des hommes, pour en adopter un autre plus parfait. Or, comment, sous quelle influence, se détermine-t-il à ce changement ? C'est ce qu'exprime fort bien une des oraisons assignées, dans notre Rituel, pour la vêture des novices : « O Dieu, y est-il dit, accordez le don de la persévérance à votre serviteur, que vous avez distingué des autres hommes en lui inspirant l'ardeur d'une sainte componction : *Quem sanctae compunctionis ardore ab hominum ceterorum proposito segregasti.* » C'est donc l'esprit de componction qui fait faire le premier pas à l'âme qui se détourne de la voie large du monde, pour embrasser le sentier étroit de la perfection. Telle est bien la pensée de saint Benoît ; et, de peur que nous ne l'oubliions, de peur que nous n'osions franchir le seuil du monastère sans cette compagne indispensable, il commence sa Règle, — le premier livre qu'on nous mettra entre les mains — par nous reprocher notre lâcheté passée, *a quo per inobedientiae desidiam recesseras*[1]. Il ne

1. Règle, prolog.

consent à nous recevoir qu'à cette seule condition : c'est que nous confessions cette lâcheté, que nous la déplorions, que nous soyons disposés à tout faire pour la réparer. Et, afin de nous aider à mieux entrer dans ces sentiments, il prescrit solennellement en un autre endroit d'accueillir par des affronts le novice qui vient à sa conversion. C'est pour lui le meilleur moyen d'éprouver les esprits : il sait que nul ne pourra supporter ces difficultés s'il n'a l'esprit de componction, et que, d'autre part, commencer sans cet esprit serait s'exposer tôt ou tard à un échec.

Mais, entrés au monastère dans cet esprit et par cet esprit, nous ne pouvons, sans lui, ni persévérer ni faire de véritables progrès. Car c'est une loi établie par Dieu lui-même, que tout être doit chercher ses moyens naturels de subsister, là même où il a d'abord reçu l'existence. C'est pourquoi la sainte Règle nous recommande l'usage de cette interrogation salutaire, *Ad quid venisti?* Pourquoi sommes-nous venus à la vie monastique ? Qui nous y a poussés ? L'esprit de componction. Le meilleur moyen de nous y conserver est donc de nous retremper sans cesse dans cet esprit : et c'est aussi l'un des buts principaux des exercices spirituels qu'il est d'usage de faire chaque année.

Qu'est-ce donc que la componction, et quels sont les moyens de l'entretenir, de l'augmenter en nous ?

Le mot de componction vient du verbe latin *pungere,* qui signifie piquer. La componction est une piqûre de l'âme. C'est assez dire qu'elle est une souffrance : car il est peu de douleurs auxquelles

l'homme soit plus sensible que la douleur causée par une piqûre. Mais cette souffrance-ci a cela de particulier qu'elle est ordinairement volontaire : ceux-là seuls en éprouvent la sensation douloureuse, qui se l'infligent volontairement, ou du moins découvrent leur âme à ses traits. L'état de componction est à l'âme ce que sont au corps ces cuirasses doublées à l'intérieur de pointes retournées contre la chair, dont il est parlé dans l'histoire des grands pénitents. L'âme, parvenue à cet état, ne peut plus faire le moindre mouvement, sans sentir se réveiller en elle le sens de la douleur. D'autres, moins avancées ou moins fortes, ne ressentent que plus rarement et de certains côtés seulement ces piqûres plus douloureuses : elles sont pour elles comme ces croix garnies de pointes, ces bracelets et ces ceintures dont certains chrétiens font usage durant les temps de pénitence. C'est une application plus modérée : mais au fond, la chose reste la même, c'est toujours une piqûre de l'âme.

Or, quelle est l'arme dont la pointe soit suffisamment acérée pour pénétrer de la sorte jusqu'au plus profond de l'âme spirituelle ? Saint Paul nous l'enseigne : il y a un «glaive de l'esprit, et c'est la parole de Dieu [1] ». « Car la parole de Dieu, dit ailleurs le même Apôtre, est vivante et efficace, plus acérée qu'une épée à deux tranchants ; elle pénètre jusqu'à la suture de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moëlles [2]. » N'est-ce pas ce glaive de la parole de Dieu qui a touché les trois

1. Ephes. VI, 17.
2. Hebr. IV, 12.

mille auditeurs convertis à la voix de Pierre ? Qu'a fait l'Apôtre, en effet, sinon brandir l'arme des divines Écritures, en citant David et les Prophètes, en montrant leurs oracles accomplis dans le Christ, et eux-mêmes devenus par le fait des déicides, destinés, s'ils ne se convertissent, à servir un jour de marchepied à leur victime exaltée à la droite du Père ? Tel fut le discours, qui, suivant l'énergique expression de saint Luc, « leur transperça le cœur. »

Ce sont aussi ces coups de la divine parole qui, triomphant de la dureté de nos cœurs, y font entrer l'esprit de la sainte componction : soit que cette parole soit trouvée par chacun de nous dans l'arsenal des Écritures, soit qu'elle soit proférée à nos oreilles par la voix des supérieurs ou de ceux qui ont la mission d'enseigner, soit enfin que le coup provienne directement de l'Esprit de Dieu qui, remplissant l'univers et contenant tous les êtres dans son immensité, sait admirablement faire entendre sa voix au moment voulu par la miséricorde.

Dans tous les cas, comme tout dépend, au fond, de cette action intime de Dieu en chacun de nous, notre devoir est évidemment d'écarter ce qui peut gêner ou éteindre l'opération de l'Esprit, c'est-à-dire, la dissipation, les vains discours, le rire trop fréquent ou excessif, les rapports inutiles avec l'extérieur, l'ingratitude surtout, l'ingratitude envers Dieu, autant d'éléments de trouble qui dessèchent les sources de la componction, et contre lesquels s. Benoît nous met en garde en maints endroits de sa Règle. Qui peut lire, sans voir jusqu'au fond de sa grande âme, ce chapitre sixième, où l'importance

de l'esprit de silence *taciturnitatis gravitas,* nous est inculquée en termes qui ont impressionné tous les âges chrétiens ; où une excommunication absolue et « éternelle » — *aeterna clausura* — est prononcée contre les bouffonneries, les paroles oiseuses, bonnes uniquement à provoquer le rire ? Sans doute, nous connaissons trop bien le véritable esprit du saint Patriarche pour conclure de ces endroits qu'il a voulu bannir à jamais de nos monastères les manifestations extérieures de la joie qui tiennent à la nature même de l'homme et dont l'usage bien placé peut être si facilement élevé, par la charité surtout, au rang des actes de vertus surnaturelles. Mais aussi, ne perdons jamais cette chose de vue : c'est que les termes émus employés par le législateur retrouveraient immédiatement leur raison d'être, si jamais, ce qu'à Dieu ne plaise, l'esprit de componction devait souffrir de ces soulagements nécessaires accordés à la nature.

Cette considération est particulièrement importante pour ceux qui viennent d'arriver ou qui sont encore de fraîche date au monastère : il est certain que la terre de leur âme ne sera jamais suffisamment retournée, que la transformation, qui doit nécessairement s'accomplir en eux, sera sérieusement compromise, s'ils ne s'appliquent, surtout dans ces premiers temps, au recueillement, à la modestie, au silence. C'est à eux surtout qu'il convient de manier avec ardeur ces trois précieux instruments de l'art spirituel : *Multum loqui non amare. Verba vana aut risui apta non loqui. Risum multum aut*

excussum non amare[1]. Assurément, tous leurs efforts ne pourront les mener du premier coup à la pratique parfaite des IXe, Xe et XIe degrés d'humilité correspondant à ces instruments : ils peuvent et doivent du moins atteindre à ce résultat extérieur sans lequel il est impossible de s'enraciner même dans le premier degré, qui est la crainte de Dieu.

Mais encore ce n'est là que le côté négatif, il est insuffisant : il nous faut travailler effectivement à nous établir dans le saint esprit de componction, et, pour y parvenir, nous n'avons nul besoin de chercher au dehors de l'admirable code monastique.

Le grand moyen, c'est la prière, et c'est à propos d'elle que le bienheureux Père parle de la componction et des larmes. Rien, en effet, n'est plus propre que la prière à nous mériter ces dons inestimables, soit qu'on prenne la prière dans son sens strict, soit qu'on comprenne sous ce nom la pensée habituelle de la présence de Dieu et les divers exercices de piété qui se succèdent dans le cours de la journée.

Qu'est-ce, en effet, que la prière, sinon une élévation de l'âme vers Dieu ? Et que fait-elle, en s'élevant ainsi vers Dieu, sinon de s'exposer de plus près et comme à découvert aux coups de celui qui, suivant le Psalmiste, a le secret de ces « flèches aiguës, capables d'abattre à ses pieds des peuples entiers[2]. »

Or, ces flèches de l'Époux sont de quatre sortes[3], toutes forgées de crainte et d'amour : de telle sorte cependant que dans les premières la crainte entre

1. Règle, c. IV.
2. Ps. XLIV, 6.
3. Cf. s. Gregor. *Moral.* l. XXIII, n. 41.

pour la plus grande part, tandis que dans les dernières, l'amour est presque tout.

La première espèce de traits est destinée à faire sentir à l'âme l'état où elle s'est trouvée, *ubi fuit* : c'est-à-dire ses péchés passés, son abus des bienfaits de Dieu, ses infidélités sans nombre. De là naît cette componction qui envahit le cœur du Publicain, lorsque, n'osant pas même lever les yeux, il répétait humblement ce cri qui suffit à le justifier : *Deus, propitius esto mihi peccatori.* S. Benoît nous en suggère la pratique, lorsqu'il nous dit de ne passer aucun jour sans confesser à Dieu dans la prière nos péchés passés, avec larmes et gémissements : *Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri* [1]. C'est aussi le souhait que forme l'Abbé dans la Préface qu'il chante sur le nouveau profès : *Peccata sua incessabiliter cum lacrimis accuset.* Tous, nous pouvons ressentir cette première sorte de componction : car, suivant le mot de s. Jean, « si quelqu'un dit qu'il est sans péché, il se trompe, et la vérité n'est pas en lui [2] ». Nous savons d'ailleurs qu'il n'est pas nécessaire d'avoir commis de grands crimes pour éprouver à un haut degré cette componction née du souvenir des fautes passées : rappelons-nous seulement ces touchantes prières de notre saint Anselme, où ce genre de douleur éclate en véritables sanglots, sans que l'histoire signale dans sa vie les errements qu'ils feraient d'abord supposer. C'est que les larmes de la vraie componction sont comme un verre grossissant, qui

1. Règle, c. IV.
2. I Ioh. I, 8.

fait sans cesse découvrir à l'œil intérieur de nouvelles fautes jusque-là inaperçues, et lui en révèle toujours plus la malice.

La seconde sorte de componction naît de l'appréhension des châtiments mérités par le péché ; l'âme coupable songe à la sentence qui sera portée au dernier jour, et toute tremblante se demande où elle sera, *ubi erit.* Saint Paul lui-même, le grand Apôtre élevé jusqu'au troisième ciel, Paul a connu cette salutaire terreur ; il exprime quelque part la crainte d'être réprouvé, *ne forte aliis praedicans ipse reprobus efficiar* [1]. Avouons qu'après un tel exemple nous aurions mauvaise grâce à nous dispenser de cette sorte de crainte, d'autant que l'Écriture nous enseigne que « nul ne peut être assuré s'il est digne d'amour ou de haine [2].» Je ne sais, mais il me semble bien difficile qu'une âme véritablement chrétienne entende sans frémir ces menaces que le saint Évangile fait si souvent retentir à nos oreilles : « Allez, qu'on le jette dans les ténèbres extérieures, là il y aura des pleurs et des grincements de dents [3] ». — « Loin de moi, maudits, allez au feu éternel [4] » ou encore cette conclusion de la parabole des dix vierges : « En vérité, en vérité, je ne vous connais point [5] ». Qui de nous peut se flatter que la porte de la salle du festin ne se fermera pas sur lui, avant qu'il ait pu y trouver place ? Qui de nous du moins prétendra n'avoir rien à voir avec ce sommeil de la

1. I Cor. IX, 27.
2. Eccle. IX, 1.
3. Matth. XXIII, 13 etc.
4. Ibid. XXV, 41.
5. Ibid. 12.

mort, ce grand sommeil qui doit venir tous nous surprendre, et si infailliblement, et si tôt, et si à l'improviste? Le monde fait tout ce qu'il peut pour éloigner et chasser ces pensées, oui, même le monde qui a reçu les sacrements du Christ et prétend faire profession d'une certaine piété. Pour nous autres moines, voici un des signes auxquels on doit nous reconnaître : lorsqu'on nous demande pourquoi nous sommes venus ici, il faut que nous puissions répondre en vérité : Pour nous préparer à la mort et au jugement de Dieu. C'est ce que veut de nous notre saint législateur : il le dit clairement, et dans son prologue, et dans toute la suite de sa Règle, mais spécialement dans le ch. IVe, où il nous met entre les mains les trois instruments dont l'action combinée produira naturellement en nous cette seconde sorte de componction : *Mortem cotidie ante oculos suspectam habere. Diem iudicii timere. Gehennam expavescere.*

La troisième espèce de componction naît de la considération des maux sans nombre de la vie présente : elle fait sentir à l'âme la condition misérable où elle se trouve ici-bas, *ubi est.* C'est celle qu'éprouvait Job, lorsqu'il s'écriait : « Oui, toute la vie de l'homme sur la terre n'est qu'une épreuve continuelle, *Tentatio est vita hominis super terram* [1] » ; celle qui arrachait à David des accents comme ceux-ci : *Universa vanitas omnis homo vivens...* [2] *In terra deserta et invia et inaquosa* [3]. Sous l'im-

1. Iob VII, 1.
2. Ps. XXXVIII, 6.
3. Ps. LXII, 3.

pression de ces sentiments, l'âme se rend un compte exact de tout ce qu'il y a en elle-même de ruines et de ténèbres, de révoltes et de luttes. Autour d'elle, le spectacle n'est pas moins affligeant : c'est le monde qui s'efforce de l'entraîner dans sa ruine, et la poursuit de sa haine, tant qu'elle persévère dans l'amour du Christ ; ce sont ces légions d'esprits, ces puissances infernales qui infestent jusqu'à l'air même qu'elle respire ; ce sont ces mille sujets d'affliction par lesquels Dieu se plaît à éprouver les siens. Dans son angoisse, l'âme alors se tourne vers Jésus ; mais Jésus lui-même parfois semble sommeiller, et l'unique ressource est de faire entendre ce cri de douloureux effroi, *Domine, salva nos, perimus*[1].

De cette expérience de sa misère, l'âme en vient tout naturellement à désirer le séjour bienheureux d'où elle est encore absente, *ubi non est,* mais où elle espère parvenir avec le secours d'en-haut. Ce désir enflammé devient pour elle une nouvelle et quatrième source de componction, et c'est de loin la plus abondante, et d'ailleurs la plus douce. C'est l'ardeur aimante de Madeleine, qui s'obstine à chercher son Maître, sans se donner de repos qu'elle ne l'ait trouvé ; c'est cette faim de voir la face de Dieu, qui réduisait David à se nourrir nuit et jour du pain des larmes[2], et lui arrachait ce cri d'exilé. « Hélas, que les jours de mon pèlerinage se font longs[3] ! » Quelle que soit l'élévation que supposent de tels sentiments, saint Benoît a voulu que ses moines

1. Matth. VIII, 25.
2. Ps. XLI, 4.
3. Ps. CXIX, 25.

pussent se les approprier. Il n'admet à son école que des chrétiens avides d'arriver à la vie éternelle, *quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit*[1] ; capables de la désirer de toute l'ardeur d'un désir spirituel, *Vitam aeternam omni concupiscentia spirituali desiderare*[2].

On ne tarirait pas si l'on voulait redire les éloges dont la vertu de componction a été l'objet de la part des auteurs ascétiques : mais ce qui lui donne incontestablement le plus de prix à nos yeux, c'est qu'elle est comme la pierre de touche de tout ce qu'ont produit les plus beaux siècles de l'Église et de l'ordre monastique. C'est elle qui donne aux antiques formules de la sainte liturgie leur cachet inimitable d'onction suave et pénétrante ; elle, qui a inspiré les productions les plus estimées de notre vieille spiritualité bénédictine, depuis les Morales de saint Grégoire jusqu'au *Speculum monachorum* de notre pieux Louis de Blois. Les modernes ont été parfois plus savants, plus systématiques surtout : jamais ils n'ont surpassé, si même ils l'ont atteinte, cette onction communicative des anciens écrivains mystiques. Il existe, presque encore à l'état de manuscrit, un *Enchiridion* destiné à initier les novices de la Congrégation de Bursfeld aux exercices journaliers de la piété monastique : on ne peut sans émotion se figurer ce que devait être la vie d'un moine faisant passer dans ses moindres actes la force de componction qui perce à chaque page de

1. Règle, c. V.

2. c. IV.

ce manuel, dû en grande partie à l'abbé Jean Trithème.

En donnant nous-mêmes à cette vertu une place capitale dans notre vie monastique, nous ne ferons donc que marcher dans la voie de nos pères, vivre par conséquent de la vie qui nous est propre. Ne craignons pas d'y aspirer, demandons-la sans cesse à Dieu. Il n'existe pas, que je sache, de prière autorisée pour solliciter le don des miracles, des visions ou autres *carismata* du même genre : mais il y en a une, dans le Missel, pour implorer le don des larmes, *pro petitione lacrimarum.* Les anciens moines avaient l'habitude de la réciter chaque soir avant de sortir de l'église. Qui nous empêche de les imiter en ce point, et de redire fréquemment avec eux :

« Dieu tout-puissant et plein de douceur, qui en faveur du peuple altéré fîtes jaillir du rocher une source d'eau vive : arrachez à la dureté de notre cœur des larmes de componction ; afin que nous puissions pleurer nos péchés, et méritions d'en obtenir rémission par votre miséricorde. Ainsi soit-il. »

II

OBÉISSANCE

Et dixerunt ad Petrum et ad reliquos apostolos : Quid faciemus, viri fratres ?

Et ils dirent à Pierre et aux autres apôtres : Frères, que faut-il que nous fassions ?

Le premier effet de la vertu de componction dans une âme, c'est de la mettre dans la disposition de tout faire pour échapper à ce qui cause ses alarmes, pour s'élever là où elle sent que l'Esprit l'appelle. Le calme trompeur dont elle jouissait, étant loin de Dieu, a fait place à la claire vue de sa situation orageuse : au-dessus de sa tête a grondé le tonnerre de la colère divine contre les pécheurs ; de tous les coins de l'horizon, les vents de la tentation ont conjuré contre elle leurs efforts ; sa frêle embarcation, avariée par le péché et une longue insouciance, semble devoir à tout moment sombrer contre les récifs, ou s'engloutir dans l'abîme qu'ouvre sous elle chaque mouvement de la vague : et si, au loin, bien loin, elle aperçoit encore le rivage désiré de la patrie, cette vue ne fait que rendre plus effrayant le danger auquel elle se trouve exposée. Telle est la situation

de l'âme que l'esprit de componction a réveillée de sa torpeur.

Alors, spontanément, elle se tourne vers celui qui lui a ouvert les yeux : elle comprend que lui seul peut aussi lui indiquer le moyen, s'il en est un, d'échapper à l'imminence du péril. Faisant donc abstraction de ses propres lumières, qui l'ont laissée trop longtemps dans un aveuglement si lamentable, elle n'a plus qu'un désir : celui de mettre sa volonté et tous ses moyens d'action aux ordres de son divin illuminateur, le seul qui sache, et qui puisse, et qui veuille la sauver.

Un même cri traduit invariablement ces sentiments de l'âme touchée de la crainte de Dieu : « Que faut-il que je fasse? » C'est le cri des Juifs convertis à la voix de Pierre : *Quid faciemus, viri fratres?* le cri de Saul terrassé sur la route de Damas : *Domine, quid me vis facere*[1] *?* Un instant auparavant, il n'eût jamais songé à pareille question ; il était sûr de ce qu'il avait à faire : il allait s'emparer des chrétiens de Syrie, et les mener chargés de chaînes à Jérusalem. Mais soudain la lumière a lui à ses yeux, et à partir de cet instant il ne peut plus avancer ni reculer ; il demeure en place, prosterné, aveuglé, demandant humblement les ordres de ce Jésus qu'il avait jusque-là persécuté sans le connaître. Il ne se relève qu'après avoir reçu l'ordre d'entrer dans la ville. « Là, dit le Seigneur, on te dira ce que tu dois faire. *Et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere.* »

Saint Benoît suppose son disciple dans une situa-

1. Act. IX, 6.

tion tout à fait analogue. Si ce disciple n'a pas persécuté Jésus, il n'en est pas moins coupable, puisque, l'ayant connu, ayant servi sous ses ordres, il a déserté, il s'est montré lâche : *per inobedientiae desidiam recesseras.* Cependant les grandes pensées de la mort et du jugement, du ciel et de l'enfer, ont inspiré à son âme des remords salutaires. Au moment où déjà baissaient pour lui les ombres de la vie, où peut-être il allait s'endormir dans l'endurcissement et les ténèbres, une voix a retenti à ses oreilles, voix pleine de force et de douceur, qui l'appelait du nom de fils, et lui promettait de le ramener dans la route de la lumière, de la vie, du bonheur. Tout ému de confusion et d'espérance, il n'a pas endurci son cœur, il n'a pas regimbé contre l'aiguillon, il n'a point fermé obstinément les yeux ; il a demandé humblement avec le Psalmiste : « Seigneur, qui habitera dans votre tabernacle ? qui se reposera sur votre montagne sainte[1] ? » C'est comme s'il disait : Que faut-il que je fasse pour y parvenir ?

Cette disposition à l'obéissance prompte et sans réserve, c'est, nous le savons, la meilleure préparation à la vie monastique ; bien plus, c'est, dans une certaine mesure, la condition indispensable de toute religion digne de Dieu. Quand Dieu choisit l'homme destiné à devenir le Père de tous les croyants, il commence par éprouver son obéissance, en exigeant de lui à plusieurs reprises des sacrifices héroïques : l'abandon de sa patrie, de toute sa parenté, l'immolation d'Isaac. Les bénédictions destinées à tout le

1. Ps. XIV, 1.

genre humain sont, pour ainsi dire, attachées à cette obéissance du seul Abraham. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae* [1]. — *Adsum, adsum,* telle est la réponse constante du patriarche à chaque ordre venu d'en-haut : mot sublime dans sa simplicité, qui arracha plus d'une fois des larmes à l'Abbé de Solesmes, et lui faisait dire : « Nous, mes enfants, nous devons aimer Abraham de tout notre cœur.. »

Nous venons de voir la même disposition à l'obéissance dans les premiers convertis du jour de la Pentecôte : désormais, ce sera la loi de toutes les conversions isolées ou collectives. Embrasser la foi chrétienne, c'est, dans le langage des Apôtres, obéir à la foi, obéir à la vérité, obéir à l'Évangile. La chose paraît en tout son jour dans cette belle scène de Corneille présentant à Pierre les prémices de la gentilité. « Et maintenant, lui dit-il, nous voici tous devant toi, n'ayant qu'un désir, celui de recevoir de ta bouche les ordres qui te sont venus de Dieu, quels qu'ils soient : *Nunc ergo omnes nos in conspectu tuo adsumus audire omnia, quaecumque tibi praecepta sunt a Domino* [2]. » Aujourd'hui encore, d'où vient que tant d'âmes qui semblent si proches de la vérité restent cependant jusqu'à la fin hors de l'Église catholique, sinon de ce qu'elles prétendent marchander leur soumission, exiger des garanties, des compensations, en un mot, de ce qu'elles ne comprennent pas que le premier mot de tout chrétien doit être le même que celui du Christ

1. Gen. XXII, 18.
2. Act. X, 33.

entrant en ce monde, un mot d'obéissance plénière, absolue, à la volonté de Dieu légitimement manifestée ? *Ecce venio, ut faciam voluntatem tuam. Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei*[1]. Si ce mot d'obéissance « est écrit en tête du livre » qui contient la liste des prédestinés, saint Benoît ne pouvait moins faire que d'ouvrir aussi par lui le code de perfection destiné à ses fils. *Ausculta,* c'est-à-dire non pas simplement écoute, comme on écoute les vérités purement spéculatives ; mais écoute, en ajoutant foi à ce que tu entends, en y obtempérant, obéis enfin. Et pour montrer que c'est bien là le sens, il a soin de nous avertir aussitôt que son langage ne s'adresse qu'à ceux-là seuls qui sont décidés à prendre en main les armes glorieuses et très fortes de l'obéissance : *Ad te meus sermo dirigitur, qui obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis.*

C'était révéler du premier coup le point de vue auquel lui, le législateur spirituel donné par Dieu à l'Occident, envisageait tout l'ensemble de la vie monastique. Et vraiment, c'est bien le seul d'où l'on puisse embrasser tout, le seul qui assure à notre vie son unité et sa stabilité.

Notre grand malheur ici-bas, la cause de ces troubles incessants, de ces mille surprises pénibles qui forment le tissu de la vie humaine, c'est que nous ne savons pas ramener, comme il le faudrait, chaque chose à l'unité. Il y a en nous tout un peuple de puissances, ayant chacune ses aspirations opposées à celles des autres et parfois aux siennes

1. Ps. XXXIX, 8 sq. ; Heb. X, 5 sq.

propres. A l'origine, tout cela était admirablement subordonné à une seule puissance d'action, la volonté, laquelle agissait d'après une seule puissance d'illumination, la raison, élevée elle-même par la grâce à une union intime avec la lumière de Dieu. Depuis le péché, l'équilibre est rompu. La foi a bien rallumé le flambeau de Dieu sur notre tête, mais la lutte intestine n'en subiste pas moins, quoique affaiblie, entre les divers éléments de notre être. Dès lors, pour rétablir l'unité dans notre vie, force nous est de chercher en dehors de nous, de nous attacher à un être simple et immuable. C'est justement le but de l'obéissance : réunir d'une manière constante notre volonté, et, par elle, toutes nos facultés et leurs actes à Dieu. Nous avions donc raison de dire que l'obéissance assure son unité à toute vie chrétienne, et principalement à notre vie monastique.

Si, en effet, j'entre dans la vie religieuse, attiré par le désir de chanter les louanges de Dieu, je ne serai satisfait qu'à certains moments de la journée : je ne puis toujours être au chœur, non plus que toujours méditer, toujours étudier, toujours faire des actes de mortification. Mais une chose que je puis toujours faire, à tout instant du jour et de la nuit, c'est obéir ; même quand je dors, j'obéis. Ainsi, se donner, voilà, au fond, l'essence véritable de la vie religieuse. Auprès de cette chose si simple et si grande, toutes les différences accidentelles perdent de plus en plus de leur importance, à mesure que l'âme se rapproche de Dieu davantage par la charité. C'est un fait d'expérience, et les plus anciens d'entre nous pourraient au besoin l'attester : au commence-

ment de la vie religieuse, on attache beaucoup de prix à tel ou tel côté de l'observance qu'on a embrassée ; plus la vocation s'est nettement et de longue date accentuée, plus aussi l'on est tenté de se faire d'avance son idéal, et il est toujours pénible de le voir contrarié : ce qui ne peut cependant manquer d'arriver, l'idéal de chacun différant de celui du voisin. Alors, voilà à chaque instant la pauvre âme en proie à mainte secousse : cette chose lui va, cette autre ne lui va pas ; telle occupation lui plaît extrêmement, telle autre infiniment moins ; il en est peut-être qui l'effrayent, lui sont insupportables, elle note en noir les journées où elle doit s'y livrer. Il n'y a qu'un moyen d'échapper à cette multiplicité de sentiments opposés : ne chercher qu'une seule chose, obéir. L'obéissance participe avec plénitude à cette souveraine indépendance de la charité, si admirablement décrite par saint Paul dans sa lettre aux Romains [1]. Le moine aussi peut dire : Qui me séparera de l'obéissance ? Est-ce tel ou tel changement de lieu, d'occupation, de personne ? Non. On pourra m'expulser, comme tant d'autres, des murs paisibles du cloître, on pourra me priver de toutes les consolations de la vie religieuse, on pourra disposer de moi de diverses façons imprévues : il est cependant une chose que jamais on ne pourra me ravir, c'est le bonheur d'obéir : celui-là, il m'accompagnera jusqu'à la mort. Quelle magnifique unité, quelle trame glorieuse que celle d'une vie qui se déroule entièrement dans cette atmosphère de l'obéissance ! On s'est plu, dès les premiers temps du monachisme, à

1. VIII, 35 sq.

faire le parallèle du moine et du roi : voilà certes un des contrastes les plus réels et les plus saillants. Quel roi, surtout dans nos temps de perturbations journalières, peut jamais se dire avec assurance que la couronne du commandement sera encore le lendemain sur son front ? Le moine, du moins, n'a point à craindre de voir arracher par d'autres ce qui fait sa dignité et son saint orgueil : je veux dire, cette obéissance qui lui assure dès cette vie la royauté sur lui-même et sur ses passions.

Ne nous y trompons pas : jamais nous ne trouverons de bonheur ici-bas, jamais de paix véritable, que dans ce plein et joyeux abandon de la parfaite obéissance ; autrement, nous pourrons porter l'habit de moine, mais nous ne serons pas des moines dans la réalité du mot. Il est d'autant plus nécessaire d'insister sur ce point, que certains théologiens modernes sont parfois enclins à envisager l'obéissance religieuse à un point de vue qui n'est pas en pleine conformité avec la doctrine contenue dans notre Règle. L'obéissance leur apparaît plutôt sous un aspect qu'on pourrait appeler négatif. C'est simplement une condition indispensable à l'existence et au développement de toute société religieuse : l'individu, attiré vers cette société par tel ou tel mobile pieux, doit, pour en faire partie, se soumettre aux lois qui la régissent, et ne rien se permettre qui en contrarie le fonctionnement normal. Pour nous, au contraire, c'est l'*obedientiae bonum* [1] que nous cherchons avant tout, en venant à l'abbaye. L'Abbé n'est pas un élément d'un rouage administratif qu'il

1. Règle, c. LXXI.

faut subir : c'est lui précisément, c'est sa direction et son autorité que nous sommes venus chercher sous le toit monastique, *in cœnobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant*[1]. Ce dernier mot est très expressif : c'est un désir véritable, une sorte de regret du Christ, quelque chose de ce que devaient éprouver les premiers chrétiens convertis après l'Ascension du Seigneur. En entendant les Apôtres parler de leur Maître, comme ils durent plus d'une fois s'écrier : Oh ! si nous avions vécu avec lui, si nous avions pu recevoir directement ses ordres, quelle joie et quel honneur c'eût été pour nous de lui obéir dans les moindres choses ! — Quoi donc, leur répondait Paul, ignorez-vous que le Christ parle en moi, *loquitur in me Christus*[2] ? Or, ce n'est pas seulement en Paul ni dans les autres Apôtres que le Christ parle : c'est dans tous les pasteurs constitués par eux et par leurs successeurs, suivant la place qu'ils occupent dans la hiérarchie ecclésiastique. C'est à eux tous que Jésus a dit : « Qui vous écoute, m'écoute[3]. » L'Abbé est du nombre, et participe d'une façon particulièrement intime et efficace à ce pouvoir de commander au nom du Christ. Saint Benoît est formel sur ce point : l'Abbé remplit le rôle du Christ dans le monastère, c'est une chose qu'il faut croire, *Christi enim agere vices in monasterio creditur*[4] et son nom même d'Abbé ne lui appartient qu'en vue de son identification morale avec le

1. Règle, c. V.
2. 2 Cor. XIII, 3.
3. Luc. X, 16.
4. Règle, c. II.

Christ : *quando ipsius vocatur pronomine... Abbas vocetur, non sua assumptione, sed honore et amore Christi*.[1].

L'Abbé est donc véritablement le principe générateur de la famille monastique: et c'est pour ce motif, comme on l'a souvent répété, que le chapitre *Qualis debeat abbas esse* vient en première place dans la Règle, après le chapitre qui sert d'introduction. Tout autre législateur eût probablement traité de l'Abbé après ce qui concerne la communauté entière, avec les autres officiers, les doyens, le prieur, le cellérier et les autres ; Benoît, lui, a voulu que l'Abbé fût la pierre fondamentale de tout le cloître spirituel. Quand on commence la construction d'un monastère, on pose d'abord avec solennité une première pierre, destinée à servir de fondement à tout l'édifice matériel. C'est ce qu'on faisait aussi dans les temps anciens pour l'édifice spirituel : jamais on n'envoyait l'essaim destiné à une nouvelle fondation, sans avoir mis à sa tête un premier Abbé. L'abbé réalise donc en lui-même cette autre qualité du Christ, chantée à l'avance par les Prophètes : il est la « pierre angulaire » du monastère, pierre destinée à assurer sa solidité à toute cette construction, faite d'âmes fortes et d'âmes faibles, d'innocents et de pénitents, de nobles et de roturiers, de riches et de pauvres, de savants et d'ignorants, tous choisis par le divin architecte, et unis entre eux par le ciment d'une charité indestructible. Et c'est justement parce qu'il doit porter ainsi tout l'édifice, et lui assurer sa stabilité, que le saint législateur exige de l'Abbé

1. Règle, c. LXIII.

tant de qualités : il le veut « carré », comme ces fortes pierres dont étaient construits le temple de Salomon et l'autel de la vision d'Ézéchiel, c'est à-dire, homme de doctrine et de vertu, de miséricorde et de justice.

Grâces à Dieu, la plupart des communautés peuvent, de nos jours, se féliciter sous ce rapport : mais, lors même que l'Abbé ne serait pas complètement ce qu'il doit être, il faudrait encore se confier à lui et lui obéir. Saint Pierre, après avoir dit que le Christ était la pierre fondamentale, déplore le sort de ceux qui ne se confient pas à cette pierre, qui vont se heurter contre elle, « parce qu'ils n'ont pas su obéir [1]. » Ne soyons point de ce nombre : n'oublions jamais que ce n'est pas sur un homme que nous reposons, mais sur le Christ ; sans quoi, nous encourrions la malédiction du Prophète : « Malheur à celui qui place sa confiance dans l'homme, *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum* [2]. » Est-ce que l'Église repose sur un homme ? Et pourtant Simon en sera la pierre fondamentale. Y a-t-il donc deux pierres, deux fondements, le Christ et Simon ? Non : mais, il y a en Simon l'homme faible et mortel, le Galiléen timide qui frémit à la voix d'une servante ; et il y a le proclamateur de la divinité du Christ, celui qui doit confirmer ses frères dans la foi, le Pasteur suprême des brebis et des agneaux. De même, dans tout Abbé quel qu'il soit, il y a l'homme faillible comme nous, pécheur comme nous, plus que nous peut-être

1. I Petr. II, 8.
2. Jer. XVII, 5.

dépourvu de certaines qualités. Mais avec celui-ci nous n'avons rien à voir, il disparaît, il est couvert par les rayons de lumière qui, au jour de son élection, ont jailli de la face du Christ sur la sienne. C'est ainsi transfiguré que notre foi doit le considérer. Autrement, même avec le chef de communauté le plus accompli, nous ne tarderions pas à chanceler : car, encore une fois, l'homme est toujours l'homme, c'est-à-dire un élément auquel on ne peut se fier, *Omnis homo mendax* [1]. Rappelons-nous la scène de saint Pierre marchant sur les eaux. Est-ce que les eaux étaient plus solides avant que Pierre commençât à enfoncer ? Nullement, mais sa foi en la parole de Jésus avait soudain faibli, et ne voyant plus que l'eau et le vent, il subit l'action naturelle de l'élément mobile. Il en va de même avec nous et nos supérieurs. Si nous nous sommes confiés à eux, c'est à cause de la parole du Christ. Sûrs de cette parole, nous avons commencé d'aller par eux à Jésus : *ambulabat super aquam, ut veniret ad Iesum* [2] *;* ou, comme dit la sainte Règle [3], *scientes se per hanc obedientiae viam ituros ad Deum.* Mais n'allons pas oublier la parole qui seule est notre appui, n'allons pas regarder l'homme, nous arrêter à l'homme : autrement nous enfoncerons, nous périrons, à moins que Jésus étendant sa main ne nous saisisse et nous dise : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté [4] ? »

1. Ps. CXV, 2.
2. Matth. XIV, 29.
3. c. LXXI.
4. Matth. XIV, 31.

C'est un grand mystère que le développement et la puissance que prend cette foi dans les âmes, à mesure qu'elles se rapprochent de Dieu. Il y a des moines qui remplissent à peu près ce qu'il faut pour ne violer sensiblement ni le vœu ni même la vertu d'obéissance ; mais, pour le reste, ils ne songent guère à s'élever plus haut, ils sont heureux ainsi. Gardons-nous de les accuser témérairement : souvent il n'y a pas en cela de leur faute ; peut-être Dieu ne les a-t-il point destinés à gravir plus avant l'échelle sainte de l'obéissance. Car, là aussi, l'appel divin a disposé des degrés bien divers : *diversos gradus vocatio divina ascendendos inseruit* [1]. Il en est toutefois dont Dieu réclame manifestement davantage, et voici un des signes auxquels on peut reconnaître cet appel. Il y a certaines âmes qui, sans manquer des dons naturels que le monde estime, se trouvent parfois en proie à une sorte d'abandon douloureux : elles, qui sembleraient devoir être pleines d'expédients et de grands projets, se sentent intérieurement privées de toute initiative. On se figure au dehors qu'elles pourraient habilement diriger les autres, et peut-être en certaines circonstances étaient-elles tentées de le croire elles-mêmes : mais le moment est venu où elles ne peuvent faire un pas toutes seules, même lorsqu'il s'agit simplement de choisir entre plusieurs manières indifférentes d'accomplir un même ordre du Supérieur. Oh ! que ces âmes se réjouissent de cet état en apparence si humiliant : Dieu n'abandonne jamais ainsi ceux qu'il aime, que pour les rapprocher et les

1. Règle, c. VII.

serrer intimement contre son sein. Ce qu'il y a à faire en ce cas, c'est de pénétrer plus avant et avec courage dans cette nuit obscure de la foi pratique. Sans crainte d'importuner notre Père spirituel, faisons-lui connaître sans détour cette situation particulière de notre âme. De lui-même, il nous exhortera à chercher notre salut dans une obéissance plus plénière et plus intime. Dieu ne saurait refuser à l'âme qui le sert la lumière qui doit guider ses pas dans la voie de la paix. L'incertitude non plus que le découragement ne sont jamais le fait de Dieu : s'il nous y abandonne à certains moments, c'est pour nous contraindre amoureusement à chercher plus avant dans l'obéissance la raison prépondérante qui seule peut nous arracher à l'irrésolution.

La Règle et la plupart des Constitutions monastiques contiennent fort peu de ces détails minutieux propres à faire sentir le joug du service de Dieu. Les plus sages fondateurs des congrégations bénédictines, à notre époque, ont voulu que, les grands principes une fois établis, tout le reste fût affaire de l'esprit, et ressortît plutôt de la règle vivante qui est l'Abbé, que de la lettre morte d'un règlement quelconque. Il en résulte que, si nous n'y prenons garde, si nous ne nous tenons près du Supérieur, nous aurons moins d'occasions de nous nourrir de ce pain de l'obéissance qui fut l'aliment de Jésus. Or, Dieu qui aime nos âmes, ne veut pas qu'il en soit ainsi ; c'est pourquoi il nous aiguillonne par moments, pour nous obliger à redire ce cri qui nous rappelle forcément que nous sommes moines, c'est-à-dire hommes d'obéissance : *Quid faciemus ?* Que

faut-il que nous fassions, à telle heure, dans telle situation, dans ces détails en apparence si secondaires ? *Quid faciemus ?* Que cette demande soit toujours accompagnée de la sainte charité qui espère tout : et avec elle, comme dit le bienheureux Père [1], nous ferons même des choses impossibles, et jusqu'à des miracles s'il le faut. A mesure que nous cesserons de nous confier en nous-mêmes, nous sentirons davantage que vraiment nous pouvons tout en celui qui est notre force [2]. C'est là un terrain tout spirituel, sur lequel nous ne devons point demeurer en arrière sur nos devanciers. Que l'obéissance fleurisse parmi nous comme aux premiers jours, abondante, simple, héroïque : et l'on ne tardera pas à s'apercevoir que le *coenobitarum fortissimum genus* [3], que la race des vrais et grands moines d'autrefois n'a point encore disparu complètement de l'Église de Dieu.

1. Règle, c. LXVIII.
2. Philipp. IV, 13.
3. Règle, c. I.

III

FAIRE PÉNITENCE

Petrus vero ad illos : Pœnitentiam, inquit, agite.
Et Pierre leur dit : Faites pénitence.

Nous avons vu les auditeurs de saint Pierre, touchés de componction, lui demander ce qu'ils avaient à faire. Jusqu'ici le Chef des Apôtres n'a parlé que des vérités à croire : il a proclamé le mystère de la Pentecôte, la Résurrection du Christ, le Jugement futur. Il passe maintenant à l'ordre moral : en réponse à la demande suggérée par l'opération intérieure de l'Esprit, il indique comment il faut s'y prendre pour avoir part au salut apporté par Jésus. Or, la première condition, d'après lui, c'est de faire pénitence. C'est toujours la même voie, montrée par les Prophètes, par Jean-Baptiste, par Jésus lui-même. « Convertissez-vous au Seigneur[1].... Faites de dignes fruits de repentir[2].... Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous[3]. »

Qu'est-ce donc que cela « faire pénitence ? »

C'est d'abord changer d'âme, changer de pensée,

1. Os. XIV, 3 etc.
2. Matth. III, 8.
3. Luc. XIII, 3, 5.

changer d'avis, μετανοεῖν. On avait d'abord considéré les choses sous tel aspect, sans tenir compte de ceci, de cela ; de cette manière de voir, fausse et incomplète, sont résultés des actes contraires à la vérité, à la justice, à nos propres intérêts. C'était le cas de nos convertis de la Pentecôte. Aveuglés par les préjugés orgueilleux de leur race, désireux de complaire aux Pharisiens et aux chefs indignes de la Synagogue, ils avaient fermé les oreilles à la voix des oracles divins ; les prodiges de toutes sortes accomplis par Jésus sous leurs yeux n'avaient pu triompher de leur mauvais vouloir : les uns par lâcheté, les autres par mépris ou par haine, ils ont tous fait bon marché du sang du Galiléen. Enfin pourtant la lumière s'est faite dans leur esprit : ils reconnaissent combien leur conduite a été coupable. Mais le mal est fait, impossible de le réparer. L'homme peut tuer, il ne saurait rendre la vie ; c'est le pouvoir de Dieu seul, *Dominus mortificat et vivificat*[1]. Ne reste-t-il donc aucun espoir ? Si, c'est de venger sur nous-mêmes le traitement infligé au Fils de Dieu. Il faut donner la mort à tout ce qui en nous a été cause de sa mort. Mort donc à ces jugements injustes et précipités, mort à ces élèvements de l'orgueil, mort à ces mouvements passionnés, mort à tout ce qui peut être pour nous un principe de révolte contre Dieu. Et de quelle mort, s'il vous plaît ? De la même mort dont nous avons fait mourir le Seigneur Jésus. Nous l'avons crucifié : il faudra crucifier ce qui l'a ainsi cloué en croix ; cette partie misérable et condamnée qui est en nous, et que saint

1. I Reg. II, 6.

Paul appelle le vieil homme, il faudra la crucifier. *Vetus homo noster simul crucifixus est* [1] ; avec tout ce qui a trempé dans son noir forfait, *cum vitiis et concupiscentiis* [2] ; avec ce que le même Apôtre n'hésite pas à appeler « nos membres qui sont sur la terre », au risque de nous couvrir d'une trop juste confusion : *Mortificate ergo membra vestra, quae sunt super terram : fornicationem, inmunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, et avaritiam* [3].

Mais ce n'est là que le côté négatif de la pénitence. Nous avons dit qu'elle consiste dans un changement d'âme, par conséquent, elle ne tue pas seulement en nous le vieil homme, elle y fait naître et se développer un homme nouveau. Depuis que la mort a été vaincue par la vie, jamais rien ne meurt, sous l'action de Dieu, que pour servir en définitive les intérêts de la vie. Le Christ est désormais le grand modèle, le type universel : or, le Christ n'est mort que pour ressusciter. Partout où s'étendra l'efficacité du remède divin qui a jailli sur le Calvaire, il y aura œuvre de mort, et œuvre de vie. Œuvre de mort, pour détruire et consumer tout ce qui en nous est le fruit du péché ; œuvre de vie, pour affranchir et dilater jusqu'à la dernière extrémité de notre être capable de recevoir la grâce et la gloire. Que cette œuvre de vie soit encore cachée avec le Christ [4], elle n'en est pas moins réelle : cela

1. Rom. VI, 6.
2. Gal. V, 24.
3. Coloss. III, 5.
4. Ibid. 3.

tient seulement à ce que le Christ, notre vie, n'a pas encore apparu. Mais quand il se manifestera de nouveau, nous serons, comme lui, des fils de Dieu, vivant pleinement de la vie de Dieu, devenue notre vie. Tout notre baptême est là, ne l'oublions jamais. Il ne s'agit pas ici de rapprochements oratoires, d'ingénieuses combinaisons de pensées ou de mots. Encore un coup, saint Paul n'a jamais envisagé le Christianisme autrement que sous ce double aspect de la mort et de la vie opérant en nous, c'est-à-dire de la pénitence. Et cette idée était si familière aux premiers chrétiens, que, recevoir le baptême et recevoir la pénitence, c'était pour eux une seule et même chose, comme nous le voyons clairement par les documents de la primitive Église.

Comment une notion si élémentaire a-t-elle pu s'oblitérer presque complètement dans l'âme de tant de chrétiens de nos jours ? Il y a bien quelque différence suivant les pays, car la contagion des idées subversives de l'ordre surnaturel n'a pas pénétré partout au même degré. Cependant il est certain qu'une chose caractérise le monde où nous avons été élevés, dont nous avons tous respiré plus ou moins l'atmosphère : c'est la négation théorique, et surtout pratique, du péché originel et de ses suites. C'est là ce qui explique le succès chaque jour croissant de ces principes de prétendue liberté, lesquels, entendus comme on les entend autour de nous, supposent des natures exemptes de déchéance, capables dès le bas âge de discerner et de suivre la voie du bien, sans aucune sorte de violence, de contrainte, ou même d'appui

efficace. De là encore, même dans certaines âmes naturellement religieuses, l'inintelligence absolue à l'endroit de tout ce qui contribue à la réformation de l'homme, tel que Dieu le veut. On admet jusqu'à un certain point les autres pratiques de la vie chrétienne : mais devant cette loi austère de la pénitence, devant ce rempart de la mortification, on ne comprend plus, on se heurte en aveugle. Et, chose triste à dire, ce point de vue naturaliste gagne partout du terrain ; il s'infiltre jusque dans la marche même du catholicisme, au risque d'en compromettre le succès. D'où vient que les conquêtes apparentes de l'Église en certaines régions ne laissent pas d'inspirer parfois quelque défiance aux hommes de Dieu, sinon de ce que l'on oublie si souvent de donner la place qui convient à cet élément de la mortification, sans lequel il est impossible de concevoir rien de stable dans la vie spirituelle ?

Notre saint Père Benoît avait une tout autre idée du Christ et de son œuvre. Il ne nous cache rien des difficultés que nous rencontrerons sur la voie qui mène à la montagne de Dieu. Dès le début, il nous avertit qu'il fera œuvre de justice en prescrivant ce qui est de nature à procurer l'amendement des vices : *dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum* [1]. Les commencements surtout seront pénibles : il veut qu'on le dise à quiconque se présente au monastère avec l'intention de s'y fixer. On ne lui fera grâce de rien : on lui prédira d'avance tout ce qu'il aura à souffrir de dur et de pénible [2]. Et

1. Règle, Prolog.
2. Règle, c. LVIII.

lorsqu'il se liera devant Dieu et ses frères par des engagements irrévocables, une de ses trois promesses sera celle de travailler à la conversion de ses mœurs. A partir de ce moment, jusqu'à la mort, toute sa vie pourra se résumer dans ce seul mot : « Participer par la patience aux souffrances du Christ, *Passionibus Christi per patientiam participemus.* » N'est-ce pas là, en somme, le programme de la vie pénitente et mortifiée que saint Paul exigeait des premiers chrétiens ?

Quant aux pratiques régulières correspondant à ce programme, notre saint législateur est, on le sait, d'une modération rare. On a pu dire, sans trop d'exagération, que le régime assigné par lui à ses moines était, au fond, celui auquel se soumettaient nombre de bons chrétiens à son époque. De fait, il suffit de parcourir certains documents attestant la discipline du VI[e] siècle, par exemple, les homélies de saint Césaire d'Arles, pour voir qu'on exigeait parfois de simples laïques plus que le B. Père n'imposait à ses disciples. Que serait-ce si nous consultions d'autres codes monastiques antérieurs ou même postérieurs à saint Benoît, tels que les Règles d'origine irlandaise, celle de saint Colomban, par exemple ? Nous savons tous quelle place y tiennent ces mesures disciplinaires dont la rigueur aujourd'hui ferait trembler notre fragilité. Sans doute, Dieu avait ses desseins en inspirant à notre Patriarche une plus grande discrétion : il est certain que si le monachisme occidental se fût retranché dans les pratiques austères d'un ascétisme exagéré ou cultivé pour lui-même, il n'eût jamais été aussi nombreux,

ni par conséquent aussi puissant : il n'eût pas exercé sur la société chrétienne la grande influence civilisatrice que chacun aujourd'hui lui reconnaît.

Néanmoins, le moine doit toujours être, comme on l'a dit, « la pointe de la sainteté de l'Église[1] ». En s'abstenant de prescrire à ses fils tout un attirail officiel d'ascétisme, saint Benoît n'a pas entendu les priver de ce qu'il y a de ressource dans les exercices héroïques de pénitence pour s'élever aux plus hauts sommets de la vie chrétienne. Il importe seulement de bien saisir sa méthode. Plusieurs, avant lui, avaient fait consister trop principalement dans les pratiques extérieures la somme de l'ascétisme chrétien : de là ces types de sainteté, trop exagérés, trop singuliers parfois, surtout en Orient, pour pouvoir être proposés comme modèles de cette juste mesure, de cette sage pondération, qu'implique la véritable intelligence du christianisme.

Benoît a cherché ailleurs ses inspirations. Sans rien négliger de l'héritage de sagesse pratique légué par ses devanciers, il s'est souvenu de ce grand principe que « Dieu est esprit, et que ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité[2]. » Dans une religion fondée sur une base aussi spirituelle, il est clair que les exercices de mortification corporelle ne devaient point absorber exclusivement, ou même principalement, la puissance d'agir des individus. C'est à la réforme intérieure qu'il faut tendre avant tout, par la foi et la charité. Nul doute que saint

1. E. Littré, *Études sur les Barbares et le moyen âge*, p. 141.
2. Ioh. IV, 24.

Augustin n'ait exercé sous ce rapport une grande influence sur le monachisme occidental, et spécialement sur notre saint législateur, autant par la largeur de sa doctrine que par l'exemple de sa vie. Dieu semble avoir choisi cet homme incomparable pour manifester par lui cette vérité, que ce qu'il faut chercher avant tout, c'est l'amour, *in primis Dominum Deum diligere* [1], et que s'il est beau et permis de chercher cet amour dans la pénitence, il est plus beau encore, et plus tentant pour les grandes âmes, de faire de l'amour leur propre bourreau, en cherchant la pénitence dans l'amour. Saint Benoît vivait précisément à l'époque où l'Église Romaine traduisait cette importante doctrine dans les augustes formules que nous savourons encore aujourd'hui, spécialement durant le jeûne du Carême.

De là vient que, pour lui, la vraie croix du moine est intérieure, c'est le renoncement à la volonté propre, c'est l'obéissance. Tout le reste doit découler d'elle, et relève de son contrôle. Là même où le bienheureux Père, sortant de sa réserve habituelle, exhorte ses fils à ajouter pendant le Carême quelques actes de mortification corporelle à la mesure accoutumée de leur service, il a soin d'ajouter aussitôt que cela toutefois ne se peut faire qu'avec l'assentiment de l'Abbé : nous donnant ainsi à entendre que l'obéissance est bien la première et la plus indispensable des mortifications. De là vient que, d'une largeur qui a pu de son temps paraître excessive à l'endroit de ce qui concerne le manger et le boire, l'usage de la parole et du sommeil, il se

1. Règle, c. IV.

montre exigeant et rigoureux dès qu'il s'agit du murmure. C'est que le murmure est la marque la plus sensible d'une âme immortifiée ; le murmure est directement opposé à cette sainte indifférence, à cet élan joyeux du moine véritablement obéissant ; et c'est pour cela que le maître ne laisse pas échapper une seule occasion de le dénoncer à ses disciples, comme un danger à éviter avant tout et par-dessus tout.

Aussi, le moine qui s'appliquera de tout son cœur à acquérir la perfection de l'obéissance, sera nécessairement un moine mortifié et pénitent. Cependant le B. Père n'entend nullement interdire la voie des saintes austérités à ceux de ses fils que la grâce y appelle. Il veut, au contraire, qu'il y ait place dans ses monastères pour les forts qui désirent faire davantage, *ut sit et fortes quod cupiant* [1] ; la modération dont il fait preuve en faveur des faibles ne se concevrait pas sans cette liberté assurée aux premiers. Car il faut dans l'Église de ces grands exemples de pénitence extérieure qui manifestent aux yeux de tous la réalité de la transformation accomplie dans le Christianisme au dedans de l'âme. Pour un grand nombre même, ces exercices de mortification sont la voie normale pour parvenir au degré de purification intérieure auquel Dieu les a appelés. Si, en effet, suivant l'axiome reçu dans l'École, rien n'existe dans l'intellect qui n'ait d'abord passé par les sens ; il est vrai aussi, jusqu'à un certain point, que la mortification intérieure n'atteint guère son développement normal, sans

1. Règle, c. LXIV.

quelques courageux essais dans la mortification corporelle. Nous avons déjà constaté la même chose pour le recueillement extérieur, dont le B. Père a fait le dernier degré de l'échelle d'humilité, mais qui, à titre d'essai du moins, est déjà indispensable à quiconque veut gravir même le premier échelon.

C'est surtout dans les premiers temps de la conversion, que Dieu inspire aux âmes cette généreuse ardeur pour les œuvres de pénitence extérieure. Sans doute, ce sentiment est souvent, sinon toujours, mêlé d'un certain élément naturel, qui empêche les âmes plus avancées de se méprendre sur sa valeur réelle. Tel qu'il est cependant, il est, à coup sûr, un don de Dieu : il y aurait, à le rebuter, à le contrarier en tout point, un grave inconvénient, qui touche de près à ce que saint Paul appelle « éteindre l'Esprit [1] ». Laissons nos supérieurs en modérer à leur gré les manifestations : mais gardons toujours sous la cendre de l'humilité ce feu sacré, que nous serons si heureux de retrouver plus tard à son heure. Ne manquons pas de l'attiser de temps en temps, surtout aux époques de pénitence, durant le Carême, aux jours qui précèdent les grandes fêtes, en sollicitant du Supérieur la permission de nous livrer à tel ou tel exercice de pénitence. Cette pratique est déjà en honneur parmi nous, conformément à l'esprit de la sainte Règle ; mais ne nous contentons pas de ce qui est officiel : l'âme qui a ce « bon zèle » dont parle le B. Père [2] sentira fréquemment, au cours de l'année, l'attrait pour quelque chose de plus spon-

1. Thess. V, 19.
2. Règle, c. LXXII.

tané. Il est constant que Dieu ne s'approche jamais de l'âme qu'il se veut unir d'une façon plus intime, sans lui demander « cette hostie vivante, sainte et agréable à Dieu[1] », qui est, suivant l'Apôtre, l'immolation de notre propre corps.

Notre premier devoir, lorsque Dieu a parlé ainsi à l'âme d'un de nos frères, et que le Supérieur a donné son consentement, c'est de supporter avec un souverain respect et de ne gêner en rien la liberté de l'action divine. Je dis supporter, parce que c'est une chose trop naturelle, dans une communauté, que les marques extérieures du progrès d'autrui causent un certain sentiment de jalousie et de tristesse aux âmes qui ne se sentent pas aussi avancées elles-mêmes, et qui ne sont pas encore assez largement établies dans la charité pour comprendre qu'un des résultats les plus merveilleux comme aussi les plus assurés de cette vertu est de faire que tous les biens soient communs entre ceux qui s'aiment véritablement en Dieu. De là vient qu'il n'est pas rare de voir le désir de correspondre à la grâce étouffé dans certaines âmes par la crainte de paraître vouloir entreprendre plus que les autres. Rien ne serait plus déplorable, plus contraire au véritable esprit monastique, que cet arrêt subit de l'essor spirituel, dans un milieu destiné à le promouvoir en assurant et dirigeant sa liberté. Aussi, je crois inutile de m'arrêter à ce point, sinon pour nous mettre en garde contre les premiers mouvements de la nature. Nous saurons nous rappeler cette large et belle doctrine de s. Paul au chap. XIVe de l'Épître aux Romains : « Que celui

1. Rom. XII, 1.

qui mange ne méprise pas celui qui ne mange pas, et que celui qui ne mange pas ne méprise pas celui qui mange... Que chacun agisse d'après sa conviction, et en vue du Seigneur. Que celui qui mange, mange en vue du Seigneur, et que celui qui ne mange pas, s'abstienne aussi en vue du Seigneur. Nul de nous ne vit pour soi-même, et nul ne meurt pour soi-même. Soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous appartenons au Seigneur par la sainte obéissance qui inspire et dirige tous nos actes. Comment, après cela, pourrions-nous juger notre frère, juger le serviteur d'autrui ? »

Au reste, en dehors même de ces inspirations particulières, nous trouverons tous dans la sainte Règle une invitation continuelle à nous mortifier, si nous saisissons bien un de ses traits caractéristiques, je veux dire cette habitude invariable de placer à côté des moindres délits le remède salutaire de la satisfaction. Comment des hommes qui se soumettent à chaque instant à ces sortes de satisfaction pour une infraction légère, pour quelque négligence involontaire, comme le bris d'un objet ou une inexactitude à l'office, comment ces hommes pourraient-ils faire bon marché de l'obligation de satisfaire à la justice divine pour les fautes intérieures et quotidiennes, pour celles surtout plus graves et plus nombreuses qu'ils sont peut-être venus expier au monastère ? Que si Dieu leur a fait la grâce de l'offenser moins que certains autres, la vue de cet océan de péchés dont le flot montant à nos côtés pesa un jour de tout son poids sur la tête d'une Victime chère et sacrée ne leur inspirera-t-elle pas quelque chose du

zèle qui remplissait le prophète Élie pour le Seigneur Dieu des armées[1] ? Et sans affecter de se poser eux-mêmes en victimes, ne seront-ils pas bien aises de s'associer, du moins pour une part, aux efforts héroïques de tant d'âmes, qui cherchent à réparer les outrages faits à la Majesté divine, à implorer sa miséricorde pour un monde démesurément coupable, à essayer enfin sur elles-mêmes quelques épines de cette couronne sanglante, la seule qu'ait voulu connaître ici-bas leur Époux ?

Tout cela n'est certes aucunement réjouissant pour la nature. Mais n'oublions pas le mot de notre B. Père[2]: le cœur ne tarde pas à se dilater sous l'action bienfaisante de l'esprit de pénitence ; et bientôt l'amour règne, il règne à ce point, qu'il chasse à la fin tout autre mobile. Grâce à Dieu, nous en avons sous les yeux de touchants et quotidiens exemples : aussi n'avons-nous pas à craindre de voir de sitôt s'accréditer parmi nous ce refrain habituel aux âmes lâches de tous les temps, à savoir que nos constitutions affaiblies ne permettent plus de faire ce qui se pouvait autrefois. Le fait est incontestable : aussi la discrétion de l'Église y a-t-elle pourvu, en tempérant considérablement la rigueur de la discipline primitive. Mais il est non moins vrai que Dieu, même à notre époque, continue d'inspirer aux âmes d'élite une égale ardeur pour les saintes austérités de la vie pénitente, et que la vie religieuse perdrait presque tout son lustre, si l'on consentait à la réduire à cet égard autant que le voudrait le courant de

1. 3 Reg. XIX, 10.
2. Règle, Prolog., c. VII.

notre siècle. C'est ce que pensait, ce que disait, la vénérable servante de Dieu, Mère Marguerite Hallahan, si pénétrée de l'esprit bénédictin. « Ses » instructions comme ses exemples, dit son bio- » graphe, protestaient hautement contre cette spiri- » tualité fausse et efféminée de notre temps, qui » prétend sacrifier l'esprit sans mortifier la chair. » Et elle prononçait à ce sujet cette grave sentence : » Je crois que la cause de toutes ces faiblesses et « de toute l'insubordination qu'on rencontre aujour- » d'hui parmi les religieux, vient de ce qu'on néglige » et rejette la pénitence extérieure[1]. »

1. *Vie de la Mère Marguerite Hallahan.* Trad. franç. p. 241.

IV

BAPTÊME ET PROFESSION.

Et baptizetur unusquisque vestrum in remissionem peccatorum.

Et que chacun de vous soit baptisé pour obtenir le pardon des péchés.

La pénitence, c'est-à-dire la faculté de changer ses dispositions intérieures, est pour l'homme un grand moyen de salut. L'ange ne l'a point : et c'est pour cela qu'une fois tournés vers le mal, les esprits superbes s'y sont fixés sur-le-champ, sans pouvoir jamais se retourner vers leur Créateur. L'homme, au contraire, à cause même de son infériorité naturelle, n'adhère jamais ici-bas tellement au mal que, la miséricorde divine s'y mêlant, il ne puisse espérer de tout regagner, là même où tout semblait perdu pour lui.

Mais encore cette facilité de se repentir ne laisse-t-elle pas de constituer un véritable danger. Il est à craindre que l'homme, qui se repent si vite, ne se repente du bien comme du mal, et l'expérience de chaque jour prouve trop bien jusqu'à quel point cette crainte est fondée. Pour prévenir de la part de ses fidèles ces retours déplorables, le Christ a voulu que nul ne fût admis à faire partie de son corps

mystique, qu'après s'être soumis à une initiation mystérieuse, dont le souvenir et l'efficacité rendît comme impossible tout mouvement de recul, toute apostasie. Le terme de cette initiation, c'est le sacrement de baptême ; et c'est pourquoi saint Pierre, après avoir exhorté ses auditeurs à faire pénitence, leur conseille aussitôt de se fixer à jamais dans leurs nouvelles dispositions par la réception du baptême, leur promettant qu'ainsi tous leurs péchés leur seront remis : *Et baptizetur unusquisque vestrum in remissionem peccatorum.*

Le moine, lui aussi, avant d'être admis dans la famille monastique, doit subir une initiation aboutissant à l'acte qui le fixe définitivement dans la vie religieuse, à savoir la sainte profession. Nous traiterons brièvement ici des nombreuses analogies qui existent entre cette profession monastique et le baptême chrétien ; nous verrons ensuite comment la valeur expiatoire de la profession peut être, jusqu'à un certain point, assimilée à celle du baptême.

Le baptême chrétien exige d'abord une période plus ou moins longue de préparation : c'est le catéchuménat, sorte de stage pendant lequel les candidats subissent les exorcismes, écoutent les catéchèses faites par l'évêque ou son remplaçant. Vers la fin de ce temps d'épreuve, a lieu la *traditio legis christianae,* avec les scrutins où doit être décidée l'admission des néophytes au baptême.

L'aspirant à la profession monastique doit aussi passer par une sorte de catéchuménat : c'est le noviciat, cette période de douze mois durant laquelle il lui faut subir en toute patience les épreuves et les

corrections auxquelles l'Abbé ou son représentant jugeront à propos de le soumettre. Que sont ces petites épreuves de toute sorte, sinon autant de formules imprécatoires, de véritables exorcismes destinés à faire perdre tout droit au malin sur l'âme qui veut se consacrer toute à Dieu ? Rappelons-nous ces deux traits de la vie de notre bienheureux Père : le coup de verge qui délivre le moine vagabond de l'influence du petit négrillon, et le soufflet qui chasse le malin esprit du corps du bon vieux frère. Les réprimandes, les remarques, les pénitences infligées par le Maître des novices sont autant de coups de verges, autant de soufflets appliqués à notre ennemi. Laissons-nous faire. Lorsque l'Église entreprend de consacrer quelque chose à Dieu, soit de l'eau, soit du sel, soit une cloche, soit un lieu de prière, elle commence par l'exorcisme, par l'expulsion complète du démon : elle ne peut moins faire, quand il s'agit de restituer pleinement à son service la créature raisonnable qui a fourni à Satan l'occasion d'exercer son empire en ce monde.

Un autre devoir de nos aspirants, c'est de prêter une attention religieuse aux instructions spéciales plus nombreuses qui leur sont faites durant l'année du noviciat. Il faut qu'ils sortent de là emportant dans leurs cœurs ce *fermentum divinae justitiae* dont parle la sainte Règle [1], et qui doit communiquer une saveur céleste à tous les actes de leur carrière monastique. Il faut qu'ils s'imprègnent profondément du véritable esprit chrétien, si peu compris aujourd'hui dans le monde, qu'ils s'éprennent

1. c. II.

d'un saint enthousiasme pour la beauté de leur vocation, et ne négligent rien de ce qui peut les mettre à même de la suivre dans toute sa plénitude.

Enfin, s'ils sont fidèles, vers la fin de ce temps d'épreuve, a lieu le « scrutin » qui décide de leur admission dans la famille de Dieu ; et c'est alors qu'on leur propose enfin une dernière fois et avec plus de solennité, cette Règle sainte qu'ils ont lue, qu'ils ont entendu expliquer jusqu'à trois fois, et qui sera désormais la loi de leur milice spirituelle : *Ecce lex sub qua militare vis* [1].

Alors, tout étant préparé, a lieu la sainte profession, le baptême du moine.

Ce rite auguste a sans doute varié suivant les temps et les pays, et aujourd'hui encore il diffère de congrégation à congrégation, de monastère à monastère ; cependant on y retrouve partout les quatre éléments correspondant aux quatre parties principales du rituel baptismal : la renonciation, la profession de foi, la mort mystique, et enfin la remise des emblèmes de la vie nouvelle.

La cérémonie du baptême s'ouvre par un triple renoncement : « Renonces-tu à Satan ? » demande le prêtre au néophyte. — « J'y renonce. » — « Et à toutes ses œuvres ? » — « J'y renonce. » — « Et à toutes ses pompes ? » — « J'y renonce. »

Tel est le sens des questions que l'Abbé pose au futur profès, à la fin de l'allocution destinée précisément à lui rappeler que la profession sera pour lui comme un second baptême. Il lui demande : « Veux-tu renoncer au siècle et à ses pompes ? » —

1. Règle, c. LVIII.

« Je le veux. » — « Veux-tu renoncer même à l'affection de tes proches, en tant qu'elle pourrait être en opposition avec l'amour dû à Jésus-Christ ? » — « Je le veux. » — « Veux-tu renoncer à ta volonté propre, pour te soumettre au joug de l'obéissance ? » — « Je le veux. »

C'est là le triple renoncement du moine, renoncement qui reprend en sous-œuvre, en le complétant, en le perfectionnant, celui qui fut fait au baptême.

Mais ce n'est encore que la partie négative du grand acte qui va s'accomplir. L'aspirant au baptême, après avoir renié Satan, et au moment même où il va descendre dans la piscine, est requis de protester de son attachement au Christ ; c'est ce qu'il fait en prononçant à haute voix la profession de foi chrétienne, le symbole.

C'est aussi le second acte de notre aspirant à la vie monastique. Après avoir renoncé aux pompes du siècle, à l'amour excessif de ses proches, à sa propre volonté, il prononce, lui aussi, sa formule de foi pratique, la profession, qui l'attache pour jamais au Christ par un triple engagement, correspondant au triple renoncement : la stabilité, qui le lie à son poste malgré tous les liens de famille et d'affection qui pourraient le ramener dans le monde ; la conversion des mœurs, qui l'oblige à s'affranchir toujours plus de l'esprit et des maximes du siècle ; l'obéissance enfin, qui doit prendre désormais la place occupée dans le passé par la volonté propre.

Cette profession est suivie, d'après les meilleures traditions monastiques, d'une scène mystérieuse qui équivaut à l'immersion du néophyte dans le rituel

baptismal. Saint Paul a expliqué lui-même le symbolisme de cette immersion : elle fait communier le fidèle à l'état du Christ mort et enseveli, *Consepulti enim sumus cum Christo per baptismum in mortem*[1]. C'est à mesure que l'initié disparaît ainsi sous les eaux, que le ministre de Dieu prononce la formule sacramentelle : Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.

De même, d'après le cérémonial monastique, dès que le nouveau profès a prononcé la formule des vœux, il se met incontinent dans un état de mort ; il se prosterne de tout son long sur le pavé du sanctuaire. Et c'est dans le but d'accentuer davantage cette idée de mort et de sépulture, qu'on a depuis plusieurs siècles introduit cet appareil lugubre du drap mortuaire, du cierge et du glas funèbre ; bien qu'on l'ait parfois transposé hors de sa place primitive, la signification au fond reste la même. Pendant cette prostration du néoprofès, l'Abbé récite sur lui ces quatre oraisons solennelles qui « faisaient le moine », d'après les anciens, *ad faciendum monachum*, et qui, s'adressant successivement aux trois personnes de l'auguste Trinité, sont en quelque sorte un développement de la formule sacrée à laquelle nous sommes redevables de notre régénération.

Mais, comme nous le disions précédemment, rien ne meurt de ce qui est à Dieu, que pour reprendre bientôt une vie nouvelle et meilleure. Cette vie nouvelle, c'est la vie du Christ. C'est ce que saint Paul nous enseigne, en continuant son explication des

1. Rom. VI, 4.

rites du baptême : « Vous tous, dit-il, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ [1]». C'est comme s'il disait : Il faut que cette vie divine, qui vous a envahis avec les eaux de la fontaine sacrée, ne cesse point de jaillir en vous, de vous, sur vous. Il faut que vous la portiez, par une communauté incessante d'esprit et de vie avec le Christ, comme le vêtement qui toujours nous accompagne, montrant aux hommes ce que nous sommes, notre profession, le rang que nous assigne la naissance ou la fortune. C'est là l'origine de cette robe blanche donnée aux néophytes au sortir de la piscine : elle devait leur rappeler ce que les avait faits la grâce du baptême, d'autres Christs. On ne se contentait pas de ce symbole : la même idée était reproduite sous des formes multiples. Le Christ est le Messie, l'oint du Seigneur : le Christ est aussi le chef de l'homme, *Omnis viri caput Christus est* [2]. Pour exprimer cette doctrine, on fera sur la tête du nouveau baptisé une onction d'huile parfumée: c'est la *chrismatio*. Le Christ encore est Roi, et ce Roi a son emblème, son signe, que doivent porter ceux qui combattent pour lui : c'est la croix, que la main du pontife trace sur le front de chaque néophyte, en le « consignant du chrême du salut », accompagné de la paix. Le Christ enfin est lumière : et c'est pourquoi un cierge allumé est remis dans les mains de l'initié. Enfin, pour que ce revêtement spirituel ne paraisse pas seulement au dehors comme l'habit, pour qu'il pénètre plus avant que l'onction elle-

1. Gal. III, 27.
2. I Cor. XI, 3.

même, voici qui mettra le sceau à tous les mystères : le sacrement du corps et du sang du Christ, qui s'insinue jusqu'aux moelles de notre être, pour y opérer cette compénétration prodigieuse, terme suprême devant lequel n'a pas reculé l'amour que nous porte Jésus.

Tout ce revêtement symbolique s'accomplit pour nous au jour de la profession, d'une façon plus austère sans doute, mais non moins significative. Rien n'y manque. Si, dans le vêtement distinctif qui nous est remis à ce moment solennel, la couleur noire a remplacé la blancheur éclatante de la tunique pascale, c'est pour nous apprendre que ce second baptême est plus laborieux que le premier, un baptême de pénitence, où l'état de mort ne finira qu'avec la vie apparente et trompeuse que nous menons ici-bas. L'onction d'allégrese et de paix qui l'accompagne nous est signifiée par l'embrassement fraternel durant lequel on chante l'union des cœurs que le Seigneur bénit, cette union que le psalmiste compare au parfum délicieux coulant de la tête d'Aaron jusqu'au bord de ses vêtements. Quant à la remise du signe de la croix, elle fit partie de l'initiation monastique en Orient dès les temps les plus anciens ; en Occident, on vit dans la forme même de la coule un symbole suffisant de la croix du Seigneur, si bien que la prise d'habit du nouveau profès était exprimée couramment par cette formule : *dominicae cruci dedicari,* être dédié, voué, consacré à la croix du Seigneur. Le cierge allumé entre pareillement dans le rituel des moines orientaux : pour nous, il est suppléé d'une façon touchante et

expressive par l'appel du diacre au nouveau frère, au moment où il va s'approcher du Christ-Lumière et en « orner » la lampe de son cœur : *Surge qui dormis... et illuminabit te Christus*[1]. N'est-ce pas cette façon d'envisager la réception de l'Eucharistie, qui avait fait choisir dans la primitive Église, comme chant habituel de la communion, ce beau psaume XXXIII où il est dit : « Approchez-vous du Seigneur, et laissez-vous pénétrer par sa lumière, *Accedite ad eum, et illuminamini ?* »

Un dernier trait achèvera de nous rendre sensible l'analogie qui existe entre le cérémonial du baptême et celui de la profession monastique. Le néophyte ne rentre pas tout de suite après son baptême dans la vie commune. Durant un certain nombre de jours, il gardera sa blanche tunique, participant aux saints mystères, fréquentant assidûment la maison de Dieu, ayant sa place à part dans les réunions de la communauté chrétienne. C'est seulement le samedi *in albis,* qu'après avoir déposé la robe des néophytes, il prendra rang dans la foule des fidèles ordinaires. Nos pères ont tenu à imiter à l'égard des jeunes profès ces prescriptions de l'Église par rapport à ses nouvelles recrues. Dans la plupart de nos monastères, le moine devait, pendant les jours qui suivaient sa profession, porter constamment la coule dont l'Abbé l'avait revêtu, et observer un silence absolu : on allait jusqu'à coudre l'ouverture antérieure du capuchon, de telle sorte qu'on ne pût l'ôter ni le jour ni la nuit, et cette pratique s'observe encore aujourd'hui dans quelques abbayes. Enfin,

1. Eph. V, 24.

après ces quelques jours écoulés, avait lieu à la messe conventuelle l'*apertio oris* du nouveau profès, qui s'avançait aussitôt pour recevoir la communion. De ces antiques usages, nous avons retenu les deux particularités que nous connaissons : le port habituel de la coule durant les trois jours qui suivent la profession, et l'*ouverture de la bouche* au chapitre, le matin du quatrième jour.

Nous aurions tort de ne voir dans cette suite de coïncidences remarquables qu'un fait d'intérêt purement archéologique : elles expriment une grande et solide doctrine, à savoir que, dans l'esprit de la tradition ecclésiastique, notre profession est véritablement un second baptême, lequel, tout comme le premier, a pour effet de remettre la totalité des peines dues au péché. Dernièrement encore, un théologien de notre Ordre a pris la peine de réunir les autorités sur lesquelles s'appuie cette doctrine : il est peu de propositions, en dehors des vérités de foi proprement dites, qui reposent sur d'aussi solides fondements. Ce sont d'abord les Pères de l'Église, qui, de saint Jérôme à saint Bernard, comparent unanimement la profession monastique, tantôt au baptême, tantôt au martyre, qui n'est lui-même qu'un baptême de sang. Les commentateurs de la Règle, les grands synodes monastiques, la liturgie des divers instituts religieux, se font l'écho de cet enseignement de la tradition. Saint Thomas se prononce à son tour en faveur de la même doctrine, entraînant à sa suite toute l'École du moyen-âge. Le droit canon lui-même la sanctionne officiellement dans ses recueils, tandis que les auteurs mystiques en

font le point de départ de leurs considérations sur l'excellence de l'état religieux.

Tout cela, sans doute, est très propre à nous inspirer une haute idée de ce rite vénérable, auquel nous n'assistons jamais sans une nouvelle émotion. Que ceux-là surtout profitent de cet enseignement qui se préparent à émettre les saints vœux dans toute la ferveur de leur âme. Quant à nous, qui avons déjà fait ce grand acte, et qui parfois peut-être regrettons de n'en avoir pas profité autant que nous le voudrions actuellement, rappelons-nous cette doctrine, solidement établie elle aussi, et bien propre à adoucir nos regrets : c'est que cette efficacité de remettre toute la peine due au péché n'est pas seulement attachée à l'acte même de la profession, mais encore au simple renouvellement de cette profession, fait en privé ou en public, avec les dispositions intérieures que suppose la formule des saints vœux. Ce sentiment, qui se fait déjà jour en maintes pages de nos deux grandes moniales saxonnes du XIIIe siècle, Gertrude et Mechtilde, a été depuis soutenu par une série imposante de théologiens, tels que saint Bernardin de Sienne, Denys le Chartreux, les docteurs de Salamanque, saint Alphonse, et tout dernièrement encore le vénérable fondateur de Beuron, l'abbé Maur Wolter. Sans insister sur les raisons intrinsèques que font valoir ces théologiens, c'en est assez déjà pour nous inspirer une véritable dévotion à cet exercice du renouvellement des vœux, qui, dans plusieurs congrégations, s'accomplit officiellement une fois chaque année, mais que tout religieux fervent aime à réitérer en son

particulier, chacun des jours de sa carrière monastique. Nous avons dans notre Bréviaire, à la suite de l'action de grâces après la messe, une formule composée par le savant Haeften, prieur d'Afflighem, et enrichie d'indulgences par l'Église : usons-en aussi souvent que notre piété nous l'inspirera.

Pour compléter ces données sommaires sur le sens et la valeur de la sainte profession, il importe de remarquer qu'elle ne participe pas seulement à la vertu satisfactoire du Baptême ; elle a encore pour effet de rehausser la dignité et le mérite surnaturel de nos moindres actions. C'est ce que nous ferons voir par quelques comparaisons empruntées aux délicieuses causeries de saint Anselme sur la vie monastique. Je sais qu'elles ont fait du bien à plus d'une âme faible et hésitante ; elles ne pourront que confirmer les autres dans la ferveur et la joie de leur vocation.

Anselme compare donc le moine profès et le séculier à deux hommes qui ont chacun sur leurs terres un arbre capable de produire des fruits nombreux et excellents. Désireux de faire acte d'hommage à leur commun seigneur, ils vont tous les deux le trouver. Le premier dit : « Seigneur, j'ai dans mon herbage un arbre qui donne d'excellents fruits ; je vous promets d'en cueillir chaque année pour vous un certain nombre, et de venir vous les offrir.» L'autre s'avance et dit : « Seigneur, j'ai moi aussi un arbre qui peut rapporter abondamment ; mais je vous aime tant, et j'ai une si grande idée de votre dignité, que je rougirais de vous en offrir seulement quelques fruits : agréez donc que l'arbre soit com-

plètement vôtre ; dès maintenant je l'abandonne à votre intendant, à lui de le faire fructifier et d'en recueillir tous les fruits. » Quel est celui de ces deux hommes dont le présent plaira davantage ? Sans aucun doute, celui qui offre l'arbre tout entier. Eh bien, dit le saint, il en est de même du moine et du séculier. Tous les deux ont dans leur être de nature et de grâce un arbre capable de porter des fruits magnifiques pour le ciel. Mais que fait le séculier ? Il offre au Seigneur seulement ses bonnes actions, réservant pour soi la volonté de laquelle elles procèdent. Le moine, au contraire, dans son amour sans partage pour son Seigneur, se jette à ses pieds et lui dit : Prenez tout, et les fruits et l'arbre lui-même, et les bonnes actions et la volonté. Celle-ci désormais sera sous la dépendance de votre intendant, c'est-à-dire de l'Abbé, chargé de régir votre domaine. Ainsi, conclut le saint, il n'est point douteux que les bonnes actions du religieux ne soient, par le seul fait de sa profession, beaucoup plus agréables à Dieu que les mêmes actions offertes par un séculier [1].

Il reste cependant une crainte. Tout cela est fort bien, dira-t-on, tant que le moine demeure fidèle à la ferveur de sa vocation : mais le jour peut venir où cette ferveur se refroidira, la discipline lui deviendra odieuse, et alors, au lieu de s'être ainsi laissé lier par des vœux, n'aurait-il pas mieux fait de servir Dieu librement dans le monde ? Nullement, répond Anselme, pourvu qu'il ne rompe jamais volontairement ses liens. Ce moine, en effet, est

1. S. Anselme, *De similitudinibus*, c. 84 (Migne 159, 655.)

semblable à un malade, dont le corps est plein de mauvaises humeurs : les médecins déclarent qu'il peut y avoir danger pour ses jours, à moins qu'il ne subisse une opération douloureuse. Le malade, informé de la gravité de son état, n'hésite pas à se soumettre au traitement : seulement, comme il a de bonnes raisons de se défier de lui-même, il se fait lier, en demandant que personne ne le délie jusqu'à ce que l'opération soit terminée. Ainsi fait-on. Mais à peine le fer a-t-il pénétré dans les chairs, voilà que le malade furieux commence à s'emporter ; il prétend qu'il n'éprouvait pas un si grand mal, conjure les médecins de s'arrêter, jette des cris de désespoir, profère les plus terribles menaces si on ne le délie aussitôt. Mais ses protestations demeurent sans résultat : on oublie tout le reste, pour ne songer qu'à la première parole du malade. Bref, malgré ses cris de douleur, en dépit de ses supplications, les médecins restent fermes, et achèvent l'opération. Bientôt le malade, débarrassé de la pourriture qui devait lui donner la mort, recouvre la plénitude de ses forces, et il est le premier à remercier ceux qui ne se sont pas rendus à des désirs exprimés dans un moment de défaillance. Quoi donc, dit le saint, est-ce que l'opération ne lui aura pas profité, parce qu'il a faibli quelques instants sous le fer de l'opérateur ? Ce malade n'est autre que l'homme qui, voulant guérir de ses vices, se lie par le triple vœu de stabilité, de conversion des mœurs et d'obéissance. Il aura beau dans la suite éprouver des mouvements de révolte contre ses médecins spirituels ; il pourra par moments se montrer récalci-

trant, se fâcher tout rouge, protester que son âme n'est pas si malade ; pourvu qu'il n'aille pas jusqu'à briser lui-même ses liens, il est impossible de douter du résultat final. Guéri complètement des humeurs nuisibles qui paralysaient en lui la vie surnaturelle, il sera le premier à se féliciter de s'être laissé lier d'abord volontairement, et ses incartades subséquentes n'auront pas empêché le bon effet qu'il avait espéré des saints engagements de la profession [1].

Réjouissons-nous donc de cette salutaire contrainte, qui nous garantit contre nous-mêmes, et nous affermit dans cette pénitence chrétienne où nous nous sommes engagés sur le conseil de l'Apôtre. Remercions Dieu d'avoir mis à la disposition de ceux qu'il aime ce second baptême, qui restitue et assure à tant de fidèles les sublimes prérogatives du premier. Ils sont, l'un et l'autre, notre joie et notre gloire ; ils méritent, l'un comme l'autre, notre éternelle gratitude, suivant que l'Église nous le rappelle chaque année dans l'introït du mardi de la Pentecôte : *Accipite iucunditatem gloriae vestrae, gratias agentes Deo, qui vos ad caelestia regna vocavit.*

1. Ibid. c. 80.

V

VIE APOSTOLIQUE.

Erant autem perseverantes in doctrina apostolorum.

Ils étaient assidus à entendre et à pratiquer la doctrine des apôtres.

Voici que nous entrons dans une phase nouvelle du récit des Actes. Nous avions vu les auditeurs de s. Pierre, touchés de componction, demander ce qu'ils avaient à faire. Pierre a répondu : Faites pénitence, recevez le baptême. Son conseil a été suivi sur-le-champ par trois mille hommes. C'est la vie de ces jeunes recrues, de ces prémices de l'Église naissante, que saint Luc va maintenant nous décrire; et cette vie, la tradition, conforme au texte que je viens de citer, l'a désignée sous le nom de vie apostolique, *vita apostolica.* Aujourd'hui, on entend communément par là la vie de ceux qui exercent le ministère de la prédication, soit dans leur propre pays, soit dans les missions lointaines. Tout autre est le sens donné au mot « apostolique » dans le langage des douze premiers siècles. Un homme apostolique, *vir apostolicus,* c'est un homme qui vit comme vivaient les apôtres et leurs disciples immédiats. La vie apostolique, c'est la vie de ceux qui

s'efforcent d'imiter la conduite des premiers chrétiens, c'est, par excellence, et ordinairement parlant, la vie monastique. Telle est, en particulier, la doctrine développée dans l'opuscule : *De vita vere apostolica* [1], attribué au vénérable abbé Rupert de Deutz. A propos des Ordres nouveaux qui avaient commencé à surgir depuis la fin du XIe siècle, l'auteur se demande si, comme d'aucuns le prétendaient, la vie apostolique consistait à baptiser, prêcher et faire des miracles. Après avoir démontré les conséquences absurdes d'une telle doctrine, il établit, en s'appuyant sur l'autorité de Cassien, que la véritable vie apostolique n'est autre que celle des premiers chrétiens, laquelle, n'ayant pu être pratiquée toujours avec une égale ferveur par la foule sans cesse croissante des baptisés, a fini par trouver refuge dans un milieu restreint d'âmes d'élite, avides de rester fidèles à l'idéal enseigné et pratiqué par les apôtres. Ces âmes de choix, ce sont les moines.

Ce langage n'a pas été inspiré au vénérable abbé de Deutz par une simple prétention d'esprit de corps : saint Augustin et saint Jérôme n'en connaissent point d'autre ; et saint Benoît lui-même dans sa Règle nous enseigne la même doctrine, lorsqu'à diverses reprises il nous renvoie aux exemples de la vie des premiers chrétiens, soit à propos des objets à distribuer entre les frères [2], soit lorsqu'il recommande d'éviter dans la vente des produits du travail la fraude commise par Ananie et Saphire au

1. Migne P. L. 170, 611-664.
2. Règle, c. XXXIV.

sein de l'Église naissante [1], soit enfin quand il proclame expressément que nous ne serons jamais plus véritablement moines, qu'en imitant le genre de vie de nos pères dans la foi et des apôtres eux-mêmes : *Tunc vere monachi sunt, si labore manuum suorum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli* [2].

Tel est donc notre modèle : la vie des premiers chrétiens, la vie qui a germé à l'origine de l'Église, sous la double influence des conseils et des exemples des apôtres. Et, de vrai, nous chercherions vainement ailleurs un motif plus fondé de nous glorifier en Dieu de notre qualité de moines. On nous accuse parfois d'être des arriérés, de n'admettre que le moyen âge, de finir avec lui la vie de l'Église, au risque de nous réduire nous-mêmes à la condition de reliques, vénérables, si l'on veut, magnifiquement enchâssées, mais enfin de reliques desséchées et sans vie apparente au sein de la société chrétienne de nos jours. Eh bien ! non : il ne s'agit pas pour nous de revenir au moyen âge et à ce qu'il peut y avoir d'à jamais suranné dans ses institutions. Non encore, nous n'estimons pas que la vie de l'Église se termine à telle ou telle page de l'histoire. Seulement, nous savons que cette vie n'a jamais été plus riche ni plus abondante qu'au début, alors que la terre était encore toute chaude du sang versé sur le Calvaire. Nous tenons que les Apôtres ont réellement reçu « les prémices de l'Esprit », c'est-à-dire, suivant l'explication de la Glose confirmée par saint Thomas, avant les autres, et plus abondamment que tous les

1. Règle, c. LVII.
2. c. XLVIII.

autres, *et tempore prius, et ceteris abundantius*[1]. Or, notre unique ambition est de nous rapprocher le plus possible du genre de vie qu'ils ont inauguré dans l'Église, de conserver la plénitude de leur esprit, en dépit de la diminution de vérité et du refroidissement de charité que les siècles, on ne peut le nier, ont toujours amenés après eux. Nous voulons nous rapprocher du tronc, rester étroitement unis à lui, vivre de sa vie robuste et plénière. D'aucuns, voyant ailleurs cette multiplicité de petites branches, de fleurs et de fruits agréable à la vue, qui paraît aux extrémités de l'arbre, pourront s'imaginer que toute la vie est là, dans ces jeunes et dernières pousses où l'action de la sève est plus visible : mais que serait tout cela sans ce tronc puissant dont les fibres, d'autant plus vigoureuses qu'elles touchent de plus près à la racine, communiquent à tout le reste l'abondance de vie qui déborde d'elles-mêmes ? Notre racine, c'est le Christ, celui que nous appelons de nos vœux durant l'Avent sous ce titre, *O radix Jesse,* celui qu'Isaïe a vu s'élever de terre, *sicut radix de terra sitienti*[2], c'est-à-dire, du sein virginal de Marie. Le tronc, c'est ce qui rattache immédiatement tout le reste à la racine, c'est la génération apostolique, c'est tout ce qui a été choisi par Dieu pour conserver jusqu'à la fin des temps la sève chrétienne dans sa force et sa richesse primitive. Le feuillage et les fruits changent d'année en année ; les branches secondaires elles-mêmes peuvent disparaître par mille accidents divers : seule,

1. *Summa theolog.* I-II. q. 106, art. 4 c.
2. Is. LIII, 2.

tant que l'arbre subsistera, la souche principale ne perdra rien de sa vitalité. Or, les moines ont été de tout temps considérés comme appartenant à cette souche principale de l'Église [1]. Aussi a-t-on pu dire d'eux : « Les chênes et les moines sont éternels [2] : » phénomène éloquemment exprimé par la devise de notre abbaye quatorze fois séculaire du Mont-Cassin : *Succisa virescit.*

De ce principe découlent pour nous plusieurs obligations importantes. Si nous considérons le tronc d'un arbre quelconque, nous y découvrirons trois qualités distinctives. C'est d'abord l'unité : le reste de l'arbre se ramifie dans tous les sens, se couvre de mille superfétations accessoires ; le tronc seul demeure dans sa majestueuse unité. Cependant cette unité n'est nullement égoïste : elle est le canal de toute la vie qui circule jusqu'aux dernières extrémités de l'arbre : c'est ce que nous appellerions dans l'Église la catholicité. Enfin une troisième qualité est la force, la vigueur, qui ne fait que croître dans le tronc avec les années, au lieu que les branches, à mesure qu'elles s'éloignent, deviennent toujours et plus frêles et plus tendres.

Ces trois notes distinctives, tous ceux qui sont destinés à perpétuer dans l'Église la vie apostolique doivent les vérifier en eux : l'unité, par leur étroite

1. Il ne s'agit point ici, cela va sans dire, des seuls moines bénédictins, à l'exclusion des autres Ordres plus récents, mais de tous les religieux en général, considérés au point de vue de l'idéal essentiel qui leur est commun à tous.

2. Lacordaire, *Mémoire pour le rétablissement des Frères-Prêcheurs,* p. 68.

union avec la chaire Romaine : la plénitude de vie catholique, en prenant à cœur les intérêts de l'Église répandue sur la surface du globe : par-dessus tout, l'attachement aux fortes traditions de sainteté des âges primitifs, contre les défaillances de l'époque moderne.

D'abord, le moine doit vivre en union intime avec la Chaire Romaine. La chose va de soi. Reportons-nous aux origines de l'Église, alors que l'union des fidèles était d'autant plus grande que leur nombre était plus restreint. Quel était alors le lien et le centre de l'unité, sinon Pierre ? C'est Pierre qui préside à l'élection de saint Mathias, qui opère les premières conversions parmi le peuple Juif, comme aussi il recevra dans l'Église les prémices de la gentilité. C'est aux pieds de Pierre que les fidèles déposent le prix de leurs terres et de leurs maisons : c'est lui que vient voir Saul aussitôt après sa conversion. Pierre, le premier, nous apparaît « visitant les saints de ville en ville. » Vienne le jour où Pierre sera jeté en prison par Hérode : aussitôt, toute l'Église se sent frappée en sa personne, elle ne cessera, jusqu'à ce qu'il soit délivré, d'adresser à Dieu de ferventes prières. Enfin, en toute occasion, Pierre exerce au sein de l'Église naissante cette double prérogative de chef et de centre dont l'avait investi le Christ, avant de remonter à son Père.

Cette mission n'a pas cessé avec Pierre : elle persévère dans ses successeurs. La chaire de ceux-ci sera, par excellence, et au sens complet du mot, la Chaire Apostolique : et le terme d'*Apostolicus* ser-

vira jusqu'à la fin des temps à désigner le Pontife assis sur cette chaire. Il est donc juste que l'élite des chrétiens qui s'efforce d'imiter la vie apostolique se resserre sans cesse davantage autour de cette Chaire Apostolique : afin que ni l'extension du nombre, ni l'éloignement des lieux, ni les vicissitudes des temps ne les empêchent de réaliser cette union féconde dont les premiers fidèles offrirent le touchant exemple, au lendemain de la Pentecôte.

Cette union fut toujours pour nos pères, nous le savons, un gage assuré de vitalité et de gloire. Partout où il portait ses pas, le moine bénédictin était considéré comme le représentant-né de l'influence romaine. Qu'il s'appelle Augustin en Angleterre, Willibrord en Frise, Boniface en Germanie, Adalbert dans les pays slaves : c'est toujours Rome qui l'envoie, c'est elle qui bénit ses débuts, seconde ses efforts, consacre ses succès. Après avoir prêté son concours à la grande œuvre liturgique de Rome, et introduit avec la foi romaine la civilisation jusqu'aux extrémités de l'Europe, l'Ordre monastique est appelé à une mission plus haute encore ; c'est lui qui, identifié un moment avec les destinées de Rome, fournira, inspirera, soutiendra de toute manière ces grands papes des XIe et XIIe siècles, défenseurs héroïques de la sainteté et de l'indépendance de l'Église.

A partir de cette époque, sous l'influence de causes diverses, son rôle commence à s'amoindrir. Cependant, il est un fait constant et significatif, c'est que jamais les papes n'ont cessé de faire des efforts pour le protéger, le relever, le rattacher à eux

comme des membres principaux à leur chef, *velut principalia capiti suo membra* [1], suivant l'expression de notre Grégoire VII. Nous-mêmes encore, n'avons-nous pas été les témoins heureux et consolés de l'attachement des derniers Pontifes pour notre Ordre ? Ne nous ont-ils pas dit assez souvent et assez haut les espérances qu'ils fondaient sur nous ? Sachons répondre à leur confiance : rappelons-nous en toute rencontre que le moine, pour être fidèle à sa mission, doit s'estimer et se montrer l'homme de saint Pierre, le serviteur et le fils dévoué de la sainte et apostolique Église de Rome.

Mais il est impossible d'embrasser Rome par la foi et l'amour, sans percevoir du même coup toutes les pulsations de la vie catholique dont elle est le centre providentiel. Il faut donc qu'il n'y ait rien d'étroit dans l'âme du moine : que tout ce qui intéresse la vie de l'Église, dans tous les temps et sous toutes les latitudes, trouve en lui un écho fidèle, y excite une sympathie surnaturelle et effective. Saintement jaloux de ne rien laisser perdre des trésors de doctrine et des traditions vénérables que les siècles ont amassés au sein de cette Église, il n'a garde, d'autre part, de s'isoler du mouvement imprimé actuellement par l'Esprit de Dieu à la société chrétienne. Toute attaque contre celle-ci le fait souffrir, il voudrait se multiplier pour la venger et la défendre. Du moins, la grande somme de sa prière est pour elle : large dans ses demandes, il se rappelle, comme ces admirables martyrs de Saragosse dont nous avons tous lu les Actes, qu'il lui faut sans

1. S. Gregor. P. VII, *Epist.* 69, Migne 148, 420 B.

cesse porter dans son esprit toute l'Église catholique répandue de l'Orient à l'Occident ; *In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam*[1]. Lorsqu'il s'agit d'assigner une direction à son activité naturelle, après son Abbé et avec son Abbé, il interroge d'abord du regard la vaste étendue de l'Église de Dieu ; il cherche à comprendre ce dont elle a le plus besoin dans tel ou tel pays, durant la phase présente de son pèlerinage ici-bas. N'est-ce pas ce qu'ont fait les hommes de Dieu suscités en notre temps pour faire revivre et propager l'Ordre monastique? N'est-ce pas là ce qui les a portés, une fois les traditions de la louange divine rétablies parmi nous, à entreprendre ces œuvres destinées à accroître en chaque pays la salutaire influence de l'Église : soit par une éducation foncièrement chrétienne assurée aux hommes de l'avenir ; soit par des missions apostoliques, propres à assurer la conservation de la foi, chez nous d'abord, puis, s'il plaît à Dieu, à l'étendre un jour au dehors ; soit par des travaux littéraires ou artistiques, qui continuent parmi nous les traditions des glorieux efforts du passé vers le vrai et le beau ; soit enfin par des institutions qui nous permettent de nous associer d'une façon directe à la solution de ce grand problème social où l'Église déjà, à son ordinaire, a voulu prendre les devants ? Il se peut que ces œuvres extérieures, jointes au fardeau déjà réel de la vie monastique, produisent parfois en nous des moments de défaillance : nul doute que

1. Acta ss. Fructuosi, Augurii et Eulogii, ap. Ruinart, *Act. mart. sincera.*

la vie de nos pères n'ait été moins affairée, moins nerveuse que la nôtre. Mais c'est une nécessité des temps actuels, où l'on vit plus vite que par le passé. Quand les ennemis de l'Église s'agitent sans relâche, et de tous les côtés à la fois, il est juste que ses fils redoublent d'activité et de zèle : sous peine de renier son passé et de compromettre son avenir, l'Ordre monastique ne peut en aucune sorte demeurer en arrière. Sans doute, son action aura toujours quelque chose de plus grave, de plus imposant, de plus compact : mais non de moins puissant, à condition que chacun de ses membres apporte au mouvement de l'ensemble cette promptitude et cette abnégation qui coûtent à la nature, mais qui, à l'heure décisive, assurent le succès.

Nous sommes d'autant mieux préparés à ce rappel sous les armes, que notre profession même nous constitue dans une sorte de réserve perpétuelle, en nous obligeant à garder dans toute sa force et son intégrité l'esprit primitif du Christianisme. C'est là, on s'en souvient, la troisième qualité de ce que nous avons appelé la vie apostolique : et il nous faut bien en dire quelque chose, d'autant qu'elle est la condition principale et indispensable de la vie du moine.

On peut le dire, sans manquer aucunement à la vérité ni au respect. Le Verbe incarné, dont l'Évangile rapporte qu'il avait daigné soumettre son corps mortel à l'action de l'âge et du temps, n'a point voulu y soustraire l'Église, son corps mystique. Bien que douée d'une) éternelle jeunesse, par suite de la vie lumineuse et sainte que l'Esprit renouvelle sans cesse en elle, elle n'a point traversé le cours de tant de

siècles sans perdre quelque chose de la fraîcheur primitive de ses traits, de la sève bouillonnante de son premier âge : par son côté humain, elle semble, à certaines heures, connaître cette sorte de lassitude et d'épuisement que son Maître lui-même voulut jadis éprouver, lorsque, « fatigué de la route », il s'assit, vers la sixième heure, au bord du puits de Samarie[1]. Je ne parle pas seulement de ces formes accidentelles, qui sont à l'Église comme ses atours de princesse, et dont elle peut changer d'âge en âge, sans qu'il faille y voir en aucune façon un signe de décrépitude. Que ses temples soient en tel style ou en tel autre, que sa liturgie subisse telle ou telle modification, que sa discipline même s'adapte aux nécessités des temps modernes, là n'est point l'important : ce sont là, bien plutôt, autant de preuves manifestes qu'elle ne se laisse pas engourdir par cette immobilité et cette raideur qui a envahi de si bonne heure les églises séparées. Aussi, ne s'agit-il point de cela. Et de quoi donc ? De l'amoindrissement toujours croissant de la foi, qui, si Dieu n'intervient pas, menace de conduire les nations jadis chrétiennes au terme de l'apostasie prédite par l'Apôtre[2] : de la diminution du prestige de l'Église, dépouillée par les révolutions de tout ce qui pouvait humainement assurer aux regards des peuples son indépendance et sa dignité ; de la rareté relative des hommes de grande et profonde doctrine, à laquelle est loin de remédier la diffusion croissante de l'instruction. De quoi il s'agit ? Encore, et surtout,

1. Ioh. IV, 6.
2. Thess. II, 3.

de la réduction chaque jour plus visible des institutions et des hommes voués à la prière liturgique, officielle, de l'Église ; de la facilité avec laquelle ceux qui se disent chrétiens s'affranchissent de ce grand devoir social, marque publique et ostensible de leur communion avec le reste de leurs frères ; enfin, de cet oubli général des saintes règles de la pénitence et de la mortification, dont l'absence est la meilleure preuve que le sentiment de la vocation chrétienne s'en va, s'en va toujours, jusqu'à ce qu'il soit complètement oblitéré.

C'est notre devoir, à nous autres moines, de réagir par nos exemples contre ces symptômes multiples de défaillance. Saint Basile et les autres Pères de la vie monastique l'ont proclamé de longue date : mais nous avons un moyen meilleur encore de nous en assurer, c'est de parcourir brièvement le code de vie régulière élaboré par saint Benoît. Nous reconnaîtrons tout de suite que la plupart des prescriptions sanctionnées par lui ne sont que des restes de la discipline qui régissait à l'origine tout le peuple chrétien. Nous l'avons déjà vu pour le travail, pour la distribution du nécessaire : nous pouvons pareillement le constater pour cette importance hors ligne assignée à la prière liturgique, avec ses différentes heures remontant en partie à l'âge même des apôtres, avec ce lever de nuit si familier aux chrétiens des premiers siècles. L'abolition de la propriété individuelle et la mise en commun de tous les biens, qu'est-ce autre chose que la reproduction complète de ce qui se passait au sein de l'Église de Jérusalem ? Cette exacte répression de tous les délits, ces péni-

tences publiques, ces excommunications, si elles supposent la persistante fragilité de l'élément humain, se conçoivent-elles d'autre part hors d'un milieu jaloux de se conserver digne de Dieu et de son Christ ? Ces longues heures consacrées aux saintes lectures, le Verbe mêlé par la prière aux moindres événements de la vie journalière, ces larges traditions d'hospitalité et de bienfaisance universelle, ces prescriptions relatives au maintien de la charité et de la paix, l'union intime de tous les membres à leur chef hiérarchique : tout cela n'est-il pas empreint du même souffle qui anime les documents primitifs de la littérature chrétienne, les lettres de saint Ignace d'Antioche, le Pédagogue et les Stromates de Clément d'Alexandrie, les Actes des plus illustres martyrs ? Oui, là se trouve la source véritable de la plupart des points de notre discipline : jusqu'à l'abstinence de la chair, dont se glorifiaient déjà les apologistes : jusqu'à ces jeûnes du mercredi et du vendredi, en usage dès le premier siècle de l'Église.

On se demande souvent quelle peut être à notre époque la mission et l'utilité d'une abbaye bénédictine. Après ce que nous venons de voir, il n'est point difficile de répondre que cette utilité est plus évidente que jamais, que cette mission est de représenter aux yeux des peuples, concentré comme dans un puissant foyer, tout ce qui se trouve épars, dans la grande Église de Dieu, de lumière et de chaleur, de force et de tendresse, de vertu et de grandeur, d'intensité de vie spirituelle au-dedans comme de bienfaisante et irrésistible influence au dehors. Il

faut qu'en apercevant de loin les tours élevées de ces nouvelles Jérusalem, chaque chrétien éprouve un tressaillement d'orgueil d'appartenir à la nation sainte, à l'Église ; il faut qu'il puisse par là se représenter ce que serait cette Église, si elle jouissait partout de sa liberté d'action, si le bon grain s'y trouvait moins mêlé à l'ivraie ; il faut enfin que nul ne franchisse le seuil du cloître bénédictin, sans toucher comme du doigt la réalisation de cette vie chrétienne dont on parle tant, et qu'on connaît si peu. On peut soutenir sans paradoxe que rien ne saurait actuellement, parmi la disparition de tant d'antiques institutions, exercer sur la société une influence comparable à celle d'églises monastiques constituées sur les larges bases qui leur conviennent : influence tout ensemble étendue et profonde, toute surnaturelle dans son principe, ses moyens et sa fin ; influence enfin qui, comme on l'a dit, imite de si près l'action du Dieu moteur immobile de toutes choses.

Encore un coup, soyons saintement fiers en Dieu d'une si noble mission : et, sans prétention comme sans hésitation, cherchons à la réaliser dans la mesure des dons que le Ciel nous a départis. Faisons en sorte de mériter l'éloge que l'Écriture fait des premiers fidèles. Qu'au dernier jour le Seigneur puisse nous rendre ce témoignage devant ses anges et ses saints : Voici des hommes qui, jusque dans les derniers temps, se sont efforcés de mettre pleinement en pratique les enseignements de mes apôtres : *Erant perseverantes in doctrina apostolorum.*

VI

FRACTION DU PAIN.

Erant perseverantes et in communicatione fractionis panis.

Ils étaient également assidus à communiquer ensemble dans la fraction du pain.

Après avoir dit d'une façon générale que les premiers chrétiens se conformaient en tout point à l'enseignement des apôtres, l'écrivain sacré mentionne quelques-unes de leurs pratiques familières. Toutes ces pratiques tendent manifestement à un double but : unir les hommes à Dieu, unir les hommes entre eux. C'était là, de fait, le programme entier de Jésus : *Ego in eis, et tu in me : ut sint consummati in unum* [1]. Ce fut le dernier mot adressé à son Père, dans cette grande prière sacerdotale qu'il fit pour nous avant de mourir. Aussi peut-on dire que le critérium infaillible, pour juger de la valeur d'une chose au point de vue surnaturel, consiste principalement en ceci : examiner si cette chose « aide ou entrave la réunion des hommes avec Dieu [2] », et, par Dieu, celle des hommes entre eux.

1. Ioh. XVII, 23.
2. Parole citée dans la *Vie d'Albert Hetsch*, p. 317.

L'amour passionné de cette unité a toujours été la marque la plus sensible de la véritable Église et des esprits les plus nobles qu'elle ait comptés dans son sein. Dès l'origine, il ne leur a pas suffi de maintenir l'unité essentielle de tous les fidèles dans la soumission à une même loi, à une même autorité visible : ils ont voulu que cette union des esprits et des cœurs fût réalisée de la façon la plus complète par une communauté de vie que rendait possible et même facile la ferveur et le nombre relativement restreint des premiers chrétiens. C'était là l'idéal : jamais un personnage véritablement grand et saint n'a paru dans l'Église jusqu'à nos jours, qui ne l'ait admiré et envié, qui n'ait cherché à le faire refleurir autour de lui dans la mesure de ses forces. C'est si bien le nerf et la force vitale de l'Église, que les ennemis de celle-ci ne s'y trompent jamais. Tous les efforts des empereurs païens n'avaient qu'un but : empêcher les chrétiens de former des réunions. La haine des sectaires contemporains commence immanquablement par là son œuvre, partout où il lui est donné de s'exercer librement : proscrire toute tentative d'association religieuse, en mettre les membres hors la loi, fallût-il pour cela recourir à des violences non moins ridicules qu'odieuses.

Cependant, quoi qu'on fasse, il y aura toujours dans l'Église au moins un genre de réunion qui ne finira qu'avec le monde : c'est la Fraction du Pain, la synaxe par excellence, le sacrifice eucharistique, ce *dominicum* dont les martyrs accusés d'y avoir pris part disaient : « Nous ne pouvions nous en dispenser : il ne faut pas qu'il soit jamais interrom-

pu parmi nous[1]. » De fait, aujourd'hui encore, l'assistance à l'assemblée du dimanche et la participation au moins annuelle au sacrement du Seigneur sont les deux conditions indispensables à quiconque veut être considéré comme faisant partie de la communion chrétienne.

Si telle est l'importance du sacrifice eucharistique dans la vie des simples chrétiens, il va sans dire que, loin de rien perdre parmi nous de sa dignité, il doit être comme le sommet lumineux de toute notre vie religieuse. De là, pour nous, la nécessité de nous faire une idée juste et vraie de sa grandeur ; et nous ne le saurions mieux faire qu'en le considérant à la façon de nos pères, et en particulier de s. Augustin[2], c'est-à-dire comme le sacrement suprême de l'unité. C'est à ce point de vue, éminemment traditionnel, que nous en parcourrons rapidement les rites mystérieux, en les reconstituant autant que possible dans leur ampleur primitive, afin d'en saisir davantage la haute signification symbolique. Il serait vraiment regrettable que ces études sur la liturgie des pre-

1. Dominicum cum fratribus celebravi, quia christiana sum... Non potest intermitti dominicum. Lex sic jubet, lex sic docet. Collectam gloriossissime celebravimus, quoniam sine dominico esse non possumus. *Acta s. Saturnini et soc.* ap. Bolland. 2 tom. febr., p. 516 s.

2. Serm. CCXXVII : Commendatur vobis in isto pane, quomodo unitatem amare debeatis ; Serm. CCXXIX : Ecce quod accepistis. Quomodo ergo unum videtis esse quod factum est, sic unum estote vos ; Serm. LVII, n. 7 : Virtus ipsa, quae ibi intellegitur, unitas est, ut redacti in corpus eius, effecti membra eius, simus quod accipimus ; In Ioh. tract. XXVI, n. 13 : O sacramentum pietatis ! O signum unitatis !

miers siècles chrétiens, études qui ont toujours été et sont encore en honneur parmi nous, ne servissent qu'à satisfaire la curiosité des archéologues : nous devons, nous, y chercher avant tout les manifestations vivantes d'une foi jeune, ardente, toute proche de sa source, afin de remplir en ce point encore notre mission, laquelle est, nous l'avons vu, avant tout conservatrice, quoique sans exclusivisme d'aucune sorte.

Ce cachet d'unité paraît d'abord dans la composition de l'assemblée : c'est, du moins aux grandes messes stationnales, la population chrétienne d'une ville entière, réunie autour de l'évêque et de son clergé. Et pour que cette unité s'accuse nettement dès le début, un premier lieu de réunion est assigné, d'où cette immense foule se rendra ensemble et dans un ordre majestueux à la basilique principale où doit se tenir la fonction. C'est un motif analogue qui aura inspiré notre coutume monastique de la « station » : il ne fallait pas que l'assistance fidèle offrît un seul instant le spectacle de la division, inconvénient pourtant inévitable, supposé que chacun arrive de son côté, les uns plus tôt, les autres plus tard. L'Église est comparée dans le Cantique des cantiques à « une armée rangée en bataille » : elle a aimé à s'appliquer à elle-même cette figure, à la réaliser dans ces processions qui marquent le caractère conquérant et libre de sa marche à travers les siècles, et dont rien, de nos jours encore, ne surpasse, n'égale même l'impression sur les masses.

Au moment où le pontife arrive à l'autel, il commence par saluer la réserve eucharistique provenant

d'une messe précédente. Par cette marque de révérence, il reconnaît et sanctionne ce qui a été fait dans les synaxes antérieures : il ne va pas offrir un sacrifice nouveau, mais continuer le même grand et unique sacrifice qui, depuis le Calvaire, remplit tout le temps et l'espace. Son sacerdoce n'est pas différent de celui de ses prédécesseurs, comme celui de ses successeurs ne se distinguera pas du sien : c'est le même grand-prêtre, établi à jamais selon l'ordre de Melchisédech, qui agit aujourd'hui comme hier, comme dans tous les siècles, dans la personne de ses ministres.

Viennent ensuite les lectures, faites par un seul, écoutées par tous. Rien n'y manque, ni les textes de la Loi, ni les oracles des Prophètes, ni les enseignements des Apôtres, ni la doctrine céleste des Évangiles : car Jésus n'est pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les accomplir. Ainsi tous les monuments de la révélation divine sont notre bien : l'Église nous les a tous conservés, les anciens et les nouveaux, depuis l'*In principio* de la Genèse, jusqu'à l'*Amen* de l'Apocalypse. Quel corps de doctrine offrit jamais une telle variété, dans une unité qui va du berceau du monde aux noces de l'éternité ?

Ces lectures sont entrecoupées par le chant du psaume, dont les riches modulations exigent toute l'habileté des solistes de la *Schola*. Mais même ici le peuple chrétien ne demeurera pas étranger : la phrase finale, au moins, devra être reprise par lui. C'était, et c'est encore, là où on l'a conservé, un spectacle émouvant, que cette part prise par toute l'assemblée chrétienne au chant sacré qui accom-

pagne la célébration des mystères. On peut dire ce qu'on voudra des inconvénients qui résultent, au point de vue artistique, d'un chant quelconque exécuté par une foule nombreuse : rien ne vaudra jamais, comme effet, l'impression de majestueuse et vivante unité qu'il produit ; et puisque nous regardons comme une part de notre mission de travailler à la restauration des vénérables traditions liturgiques, souvenons-nous qu'il restera toujours quelque chose à désirer, tant que nous ne serons point parvenus à rendre au peuple de Dieu la part active qui lui revient, cette grande voix que nulle combinaison artificielle ne saura jamais remplacer.

Les lectures finies, a lieu le renvoi solennel de toutes les catégories de personnes qui ne doivent point assister au sacrifice proprement dit : catéchumènes, pénitents, ou même simplement ceux qui ne communient pas. C'est l'unité qui s'accentue et resserre ses liens : il faut que tout aille ici de concert. Laisser près de la table sainte quelqu'un qui n'y prend point part, c'est exposer l'assistance au scandale affligeant d'une sorte de schisme. Un vestige de cette communion générale de tous les assistants s'est perpétué jusqu'à nous dans la messe du Jeudi saint : autrefois, dans nos monastères, jamais une grande fête ne se passait, que tous, même les prêtres, ne reçussent la communion des mains de l'Abbé. L'usage s'est modifié, l'esprit demeure le même : il ne nous faut point assister aux saints mystères, sans nous y unir au moins intérieurement dans toute la ferveur de notre âme.

La messe des fidèles s'ouvre par ces oraisons

litaniques pour tous les besoins de l'Église, que nous avons conservées à l'office du Vendredi saint. Aucune intention n'y est omise : l'évêque et la hiérarchie tout entière, jusqu'aux moines et aux veuves, le pouvoir civil, les malades, les pauvres, les prisonniers, les voyageurs sur terre et sur mer, les absents, ceux surtout qui sont retenus dans les mines ou les prisons à cause de leur foi, enfin les hérétiques et les schismatiques, les juifs et les païens, sont tour à tour l'objet d'une prière spéciale. C'est en entendant cette nomenclature, où rien ni personne n'est oublié, qu'un haut personnage appartenant à une église séparée se sentit un jour touché jusqu'aux larmes, et répéta le cri de Salomon : Voici bien la véritable mère, *Haec est enim mater eius !*

La forme même dans laquelle l'Église adresse à Dieu ses vœux est déjà, à elle seule, un signe d'unité. C'est une « collecte », c'est-à-dire une formule dans laquelle celui qui préside à l'assemblée recueille les saintes aspirations de chacun des membres, afin de les offrir à Dieu le Père par le Fils dans le Saint-Esprit.

Mais voici que le cortège des ministres sacrés s'achemine vers le chancel, pour recevoir les offrandes des fidèles. Chacun sait que, dès la plus haute antiquité, du temps de saint Cyprien et même avant, ces offrandes matérielles ont été considérées comme un symbole frappant de l'union qui doit régner entre les chrétiens. Le vin, ce breuvage qui forme si bien un tout dans la coupe du sacrifice, provient cependant de plusieurs grains de raisin mêlés et pressés ensemble. Quant au pain, le sym-

bolisme en est ainsi exprimé dans une formule rituelle remontant à l'âge apostolique : « Comme les » éléments de ce pain, épars sur les montagnes, » se sont réunis en un seul tout, de même, ô notre » Père, puisse ton Église se rassembler des extré- » mités de la terre dans ton royaume[1]. » Il n'est pas jusqu'à ces quelques gouttes d'eau mélangées au vin qui n'aient trait au mystère de l'union : le même Cyprien[2] nous apprend à y voir une figure de la part prise par le peuple chrétien au sacrifice du Verbe incarné, et tel est bien le sens de la prière que nous récitons encore chaque jour en faisant ce mélange.

Enfin, on s'approche de l'autel. Cet autel lui-même nous parle de l'unité. D'après l'esprit primitif de l'Église, non seulement il n'y en a qu'un seul dans la basilique, mais encore on n'a pas dû y offrir le sacrifice ce jour-là, et on ne pourra l'y offrir à nouveau jusqu'au lendemain : c'était une règle à peu près absolue, que l'eucharistie ne pouvait être célébrée qu'une seule fois par jour au même autel. Nos pères y attachaient de l'importance, et les orientaux en général continuent de s'y conformer. On dira que c'est peu de chose en soi : c'est vrai, mais cette signification profonde attachée aux moindres choses se rapportant au culte divin montre assez le caractère éminemment doctrinal de la piété antique.

Vient ensuite la grande prière eucharistique, com-

1. Διδαχή IX, 4.
2. Ep. LXIII, 13 : Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur.

mençant par la Préface pour s'achever au *Pater :* c'est là proprement la Messe, l'Oblation, la Liturgie. Chacun pourra voir, dans le volume de l'*Année liturgique* traitant de la Fête-Dieu, la formule primitive d'où dérive, en somme, notre canon actuel. Rien de comparable comme ampleur : c'est l'action de grâces la plus complète que l'homme puisse adresser à son Auteur. Tous les grands bienfaits de Dieu y sont tour à tour passés en revue : la création, avec toutes ses merveilles de nature et de grâce : puis, l'économie providentielle de l'ancienne alliance, avec ses scènes variées et ses multiples figures. Remontant de là au foyer inaccessible de la Divinité, le sacrificateur demande humblement que le peuple présent puisse joindre sa voix à celle des chœurs angéliques : et le chant imposant du *Trisagion* réalise un moment cette unité sublime du ciel et de la terre dans la louange du Dieu seul grand et véritable.

Ici eût pu se terminer l'action de grâces du genre humain sous la loi judaïque ; mais depuis, Dieu a fait à la terre de nouveaux dons, et, celui qui surpasse tout le reste, son Fils adorable, avec toute la série des mystères par lesquels s'est accomplie la rédemption du monde. C'est pourquoi le prêtre continue son Eucharistie ; il commémore successivement l'incarnation du Verbe, sa vie mortelle, sa passion. A ce moment, serrant de plus près le récit évangélique, il raconte en détail les circonstances de la dernière Cène, et déclare que c'est bien pour renouveler ce qui se fit alors que l'assemblée offre à Dieu ce pain, ce vin eucharistiques. Une invocation à l'Esprit-Saint, pour qu'il réalise sur l'oblation ce

qu'il fit dans l'incarnation, consomme le mystère ; et aussitôt l'évêque recommence les supplications pour tout ce qui intéresse la vie de l'Église, pour les morts et les vivants, les pouvoirs spirituels et temporels, et jusque pour les fruits de la terre.

Notre canon romain a conservé, en les abrégeant, la plupart de ces traits : il en est même qu'il accentue peut-être davantage. Telle est, en particulier, cette formule du *Communicantes,* si peu comprise du plus grand nombre : c'est comme le commentaire de ce salut aux restes du sacrifice précédent, qui a ouvert la fonction. Sur le point d'accomplir l'acte le plus solennel de la religion, l'assemblée sent le besoin d'affirmer hautement sa communauté de foi et de charité avec ceux qui l'ont précédée et lui sont actuellement encore unis dans le Christ : à travers les siècles et les espaces, elle donne la main aux apôtres et aux martyrs, à tous ceux qui professent avec elle une même foi orthodoxe, pour les associer, en quelque sorte, à l'acte qu'elle va renouveler après eux et avec eux. Telle était jadis la haute signification de cette lecture des diptyques sacrés, qu'en rayer un nom appelé à s'y trouver équivalait à la sentence d'excommunication la plus formelle qui pût être prononcée dans l'Église.

Le *Supplices te rogamus,* qui suit la consécration, n'est pas moins plein de mystère. Au lieu d'implorer, selon l'usage oriental, la descente de l'Esprit sur l'oblation, l'Église demande, au contraire, que celle-ci soit portée par la main de l'ange du Seigneur au plus haut des cieux, sur l'autel élevé devant la divine majesté : de sorte que le sacrifice de la terre

ne fasse plus qu'un avec celui du ciel, et produise dans les âmes les mêmes effets de grâce.

A la fin du canon, c'était la coutume autrefois de bénir certains fruits nouveaux destinés à la nourriture des fidèles. C'est encore à ce moment de la messe, avant le *Pater,* qu'a lieu le Jeudi saint la bénédiction des saintes huiles : nouvelle manière d'affirmer l'intime connexion de toute bénédiction, même temporelle, avec la bénédiction suprême qui change les espèces eucharistiques au corps et au sang de l'Homme-Dieu.

Mais c'est surtout dans les rites de la communion que l'Église romaine a cherché à exprimer de la façon la plus claire l'unité ecclésiastique. On commence par le baiser de paix auquel doivent prendre part tous ceux qui communient. Dans nos monastères, aux jours où les prêtres eux-mêmes communiaient à la grand'messe, ce rite s'accomplissait d'une manière plus complète et plus saisissante qu'à présent. L'Abbé donnait d'abord le baiser au prieur, puis le moine le plus ancien le recevait à la fois de l'abbé et du prieur, et ainsi de suite par rang de profession, de sorte que chacun embrassait, non seulement son voisin, mais la communauté tout entière rangée autour de l'autel. Cela nous semblerait trop long et trop compliqué aujourd'hui : mais quel gage touchant de parfaite unanimité, au moment où tous vont participer à la même victime immolée là sur l'autel, et comme toute ombre de dissension devait disparaître devant une telle épreuve !

Cependant l'officiant a mis dans le calice le fragment de pain consacré qui lui a été apporté au com-

mencement de la messe, afin de l'unir à son propre sacrifice. Il partage ensuite sa propre hostie et en mêle pareillement un fragment au précieux sang. De ce qui reste, il détachera encore quelque chose pour le joindre aux parcelles destinées à la communion du clergé et du peuple ; de même que l'archidiacre aura soin de verser dans le calice plus grand destiné à l'assemblée quelques gouttes de celui auquel le célébrant a bu le premier. Il faut nettement exprimer l'idée de saint Paul : quoiqu'il y ait plusieurs coupes et plusieurs patènes chargées d'hosties, il n'y a qu'une seule nourriture, qu'un même breuvage spirituel, transmis à tout le peuple chrétien par un seul et même chef hiérarchique. *Omnes qui de uno pane participamus* [1]. Encore ce signe divin de communion franchira-t-il bientôt les limites étroites du temple où se tient l'assemblée : une portion de pain consacré à la messe épiscopale sera envoyée à chaque prêtre des paroisses ; et nul dans l'enceinte de la cité ne célébrera le mystère eucharistique, sans avoir préalablement reçu ce *fermentum* destiné à être joint à sa propre consécration, comme une expression énergique de l'union de l'Église entière à son pasteur. Ainsi, c'est toujours et partout le même sacrifice, toujours et partout la même foi, toujours et partout la même charité dans le lien de la paix.

Peut-être ces détails, dont plusieurs sont tout à fait tombés en désuétude, et d'autres ne s'accomplissent plus que rarement, auront-ils fatigué le lecteur. Cependant, rien n'est plus propre à faire entrer dans nos esprits et dans nos cœurs la pleine intelli-

1. I Cor. X, 17.

gence de tout ce qu'il y a pour nous, moines, dans cet auguste sacrifice auquel nous prenons part chaque jour. Sans doute, la simple foi trouve déjà suffisamment à s'édifier dans les paroles des Livres saints relatives à l'institution de ce mystère ; mais Dieu n'a point voulu que nous nous contentions de cela. Les paroles et les rites qui accompagnent la célébration de l'Eucharistie doivent être considérés par nous comme empreints d'un sens profond : Jésus et ses Apôtres ont dû en régler eux-mêmes un certain nombre ; le reste est l'expression la plus pure de ce que pensaient, de ce qu'éprouvaient nos pères dans la foi, au sujet de ce grand legs du Sauveur. Ce que nous en avons retenu n'a point d'autre provenance ; si nous voulons l'exercer avec une conscience éclairée, avec une intelligence aussi complète que possible des moindres détails, rien ne nous y aidera comme de remonter à cette source, en nous instruisant soigneusement et avec amour de tout ce qui touche aux origines du culte catholique, et surtout de l'acte le plus sublime de ce culte, le sacrifice de l'autel. C'est une des occupations du noviciat, mais là on ne peut que commencer : un bon moine gardera toute sa vie la même ardeur pour augmenter à ce point de vue son trésor de connaissances spirituelles. Et pour en venir à la pratique, c'est une chose excellente, comme on nous l'a dit parfois, de repasser de temps en temps, spécialement à l'époque des exercices annuels, le texte même des rubriques et du canon, afin de prévenir les dangers inévitables de la routine et de l'oubli dans la célébration d'un si auguste sacrifice.

Quant à la manière d'assister à la sainte messe, si nous avons compris ce qu'elle est pour nous, il ne se peut guère que nous ne préférions ce qui est commun, ce qui exprime mieux l'unité, aux pratiques, même plus douces en soi, de la dévotion privée. Je sais tel monastère, où il fallut un jour rappeler à l'ordre d'excellents frères, qui s'éloignaient de la messe de communion célébrée le dimanche après Laudes au grand autel, pour s'en aller assister furtivement à une messe privée dans quelque recoin caché de l'église. Agir ainsi sans motif sérieux et raisonnable, simplement pour satisfaire son besoin de recueillement, c'était en effet ne pas suffisamment comprendre la nature et la portée véritable du saint sacrifice. De même pour nous, en carême et les jours de jeûne, quand nous avons plusieurs messes conventuelles, il est toujours si beau de voir un certain nombre de moines y représenter d'une façon convenable la communauté, quitte à remplacer par là, ou au moins à transférer à un autre moment, telle ou telle pratique de dévotion.

Le même principe nous guidera dans le choix d'une méthode pour assister à la liturgie. Il y a toutes sortes de méthodes, dues pour la plupart à des personnages recommandables par leur sainteté, mais dont la plupart aussi ont le tort d'isoler plus ou moins l'âme de ce qui se passe à l'autel. Après les avoir tentées l'une après l'autre, on revient instinctivement à cette méthode, si vieille et si simple, qui consiste tout bonnement à suivre du regard les actions, de l'oreille les paroles et les chants, du cœur ce qui se cache sous tout cela, le mystère vital

du christianisme, cette fraction du pain qui est ici-bas notre plus grand moyen d'union, en attendant cette union plus parfaite au sein des joies éternelles, que nous demandons à Dieu dans une des oraisons après la communion : *ut quod temporaliter gerimus, aeternis gaudiis consequamur* [1].

1. Postcommunion du mercredi de la Pentecôte.

VII

PRIÈRE LITURGIQUE

Erant perseverantes in orationibus.
Ils étaient également assidus à la prière.

La fraction du pain était le rite distinctif des disciples du Christ : mais ceux-ci n'en étaient pas moins fidèles au grand devoir de la prière, devoir primordial, position normale de la créature qui veut se tenir à sa place sous son Créateur. C'est pourquoi l'auteur des Actes, après ces mots : *Erant perseverantes in communicatione fractionis panis,* ajoute aussitôt : *et orationibus.* Ils étaient aussi assidus à la prière.

On peut se demander de quel genre de prière saint Luc veut parler en cet endroit : de la prière liturgique, officielle, ou bien des prières privées, laissées à la dévotion de chacun. Il résulte de la suite du récit, que les apôtres et leurs convertis se livraient à ces deux sortes de prières. Comme tous les pieux Israélites, ils fréquentent régulièrement le temple, pour y vaquer à la louange de Dieu : ils observent fidèlement, outre l'assistance quotidienne au sacrifice du soir et du matin, la pratique de se rendre au parvis pour la prière publique de la troisième, de la sixième et de la neuvième heure. D'un autre côté,

nous les voyons recourir à la prière privée en mainte circonstance. Comme nous avons, nous aussi, ces deux sortes de prières, et qu'elles jouent un rôle des plus importants dans notre vie monastique, ce ne sera pas trop faire que de consacrer un entretien spécial à chacune d'elles.

Commençons par la grande prière liturgique.

Il semble que le moine doive toujours, comme le jeune ami de Job, être « plein de discours », dès qu'il s'agit d'un sujet aussi cher à son cœur ; et pourtant c'est un fait que rien n'est plus difficile que de bien parler de l'office divin, je veux dire, en évitant toute exagération, en trouvant la véritable raison d'être de la place qu'il occupe dans notre vie. D'un côté, s. Benoît met au premier rang, parmi les conditions que doit vérifier tout postulant, le zèle pour l'œuvre de Dieu ; et quant aux moines profès, il ne veut pas qu'ils fassent rien passer avant lui. Voilà qui nous oblige d'assigner à l'office une place hors ligne parmi toutes les obligations de notre état. Est-ce à dire qu'il faille se contenter, actuellement surtout, de la vieille formule, que les moines sont *propter chorum fundati,* et croire que toute notre activité spirituelle doive être absorbée par la psalmodie, le chant des antiennes, des répons et des hymnes ? Est-il même exact de présenter le chant de l'office comme le côté spécialement caractéristique de la vocation bénédictine ?

On l'a dit, on le répète souvent, surtout depuis le XVI[e] siècle. Suarez l'a enseigné dans sa volumineuse théologie : le restaurateur de la vie monastique en France, D. Guéranger, a fait de ce principe le fonde-

ment de sa réforme. Malgré tout le respect dû à de telles autorités, la formule peut cacher un malentendu qu'il importe d'éclaircir avant d'aller plus loin.

D'abord, que l'office soit le but de la vie monastique, c'est là une affirmation dont on chercherait vainement trace dans la Règle. Les heures canoniales y sont réglées avec soin, c'est vrai ; saint Benoît veut qu'on interrompe tout pour s'y rendre lorsque l'heure est venue, c'est vrai encore. Mais en dehors de ce temps consacré à la prière liturgique, il destine le reste de la journée, moitié à la lecture, moitié au travail : et il n'est dit nulle part que ces lectures, ce travail, doivent être dirigés immédiatement vers l'œuvre de Dieu, sauf, à certains moments, pour ceux qui doivent encore s'initier au chant des psaumes ou se préparer à quelque office du chœur. En somme, la prière canoniale est un des éléments de la vie bénédictine, le plus noble, sans doute, parce qu'il se rapporte directement à Dieu ; mais enfin, elle laisse place à bien des genres d'activité, sans être la fin nécessaire et indispensable de tout le reste. Sa place de choix parmi tous les exercices du moine correspond simplement à celle qui lui revenait dans l'estime et la vie journalière des premiers chrétiens. C'est donc ici encore une conséquence du principe posé plus haut, que la vocation du moine est de perpétuer jusqu'à la fin des temps l'esprit et les traditions de l'Église des premiers siècles.

Il ne s'agit pas de savoir si l'accomplissement des fonctions liturgiques peut devenir le but particulier

d'une corporation religieuse : nul ne le conteste ; mais, de fait, ce n'est pas là en aucune façon une prérogative spéciale de notre Ordre. S'il appartient à quelqu'un de s'en glorifier, c'est aux chanoines réguliers plutôt qu'à nous. Que l'un des derniers rejetons de l'arbre bénédictin ait fait de la vie liturgique son idéal presque exclusif, c'est une sorte de phénomène local, qui a eu sa raison d'être providentielle. Tout comme on a vu des congrégations de notre Ordre se vouer spécialement, soit à la culture des champs, soit au service des pauvres et des pèlerins, soit aux grands travaux d'érudition ; la mission de la Congrégation de France a été celle que lui assignait son Bref d'érection : restaurer les traditions compromises de l'unité liturgique, et, par là, préparer ce mouvement de retour à Rome, qui est le grand fait de l'histoire ecclésiastique au XIXe siècle. Encore une fois, c'était là une destination voulue par la Providence. Certes, la tâche est loin d'être achevée, et il y a encore bien à faire pour la mener à bonne fin dans les différents pays ; mais nous examinons ici les choses en faisant abstraction des circonstances : il s'agit de nous faire une idée nette de notre vocation, et de la place qu'y occupent tels ou tels éléments.

Or, le chant de l'office divin, bien qu'il doive être au premier rang dans notre estime, comme dans celle des chrétiens des premiers âges, ne fut jamais considéré comme le but caractéristique de notre vocation, du moins pas avant l'âge moderne. Jusqu'au XVIe siècle, on n'avait jamais vu surgir dans l'Église un Ordre qui ne retînt l'office du chœur, et n'en fît

en théorie du moins, son premier devoir. C'est ainsi que les Frères-Prêcheurs ont inscrit à la première page de leurs Déclarations la *sollemnis officii divini recitatio* ; et l'histoire nous montre leur saint fondateur allant sans cesse d'un chœur à l'autre pendant les Matines, pour exciter les religieux à chanter « hautement et dévotement, *ut alte et devote cantarent*[1]. » Presque tous les ordres auraient à citer quelque trait du même genre, extrait, soit de leurs Constitutions, soit de la vie de leurs saints.

Cependant, plus on approche des temps modernes, moins la vie liturgique est comprise et appréciée. Cela se conçoit : les instituts fondés depuis le XIIIe siècle se proposèrent chacun un but déterminé, correspondant à quelque besoin actuel de l'Église. Tout le reste, dès lors, ne fut plus considéré que dans la mesure où il pouvait contribuer à la réalisation de ce but. La célébration solennelle de l'office devint simplement un moyen comme un autre : et l'on vit bientôt les meilleurs esprits, saint Thomas en tête, envisageant à ce point de vue la louange divine, la déclarer inférieure en noblesse et en efficacité au ministère de la prédication : *Nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et praedicationem quam per cantum*[2]. Dans ce même passage de sa Somme, le Maître de l'École ne considère le chant sacré que comme un moyen utile aux faibles pour s'exciter à la dévotion. Il faut avouer que nous sommes bien loin de l'idée

1. Cf. A. Danzas, *Étude sur les temps primitifs de s. Dominique*, t. I, p. 162.

2. *Summa theolog.* II-II, q. 91, a. 2, ad 3.

qu'avaient les Pères de l'excellence de l'office divin : cependant on descendra encore, et toujours davantage. A mesure que le monde vieillit, il devient de plus en plus utilitaire : la vie est partout plus occupée : les ennemis de l'Église se multiplient et croissent chaque jour en audace, donnant ainsi plus de travail à ses défenseurs : on se sent obligé d'aller au plus pressé. A quoi bon continuer ces exercices du chœur, qui ont pris jusqu'ici un temps si considérable, et dont l'utilité pratique est de plus en plus contestée ? Et c'est ainsi qu'on vit pour la première fois une milice régulière s'affranchir complètement, dès son origine, de cette obligation estimée jusque là essentielle à tout institut religieux.

Dieu, sans doute, avait ses vues : il avait laissé en cela la marche des esprits suivre son cours naturel, et l'Église se proportionnait comme toujours à des milieux nouveaux. Il n'en résulta pas moins pour notre Ordre une sorte d'isolement : pour être resté fortement attaché aux traditions liturgiques, on le considéra bientôt comme n'étant plus tout à fait de son temps. On s'habitua à envisager en lui comme une vocation spéciale, ce qui durant treize cents ans avait été le patrimoine commun de la société chrétienne. Peut-être lui aussi, de son côté, se résigna-t-il trop aisément au rôle rapetissé qu'on lui assignait. Cantonné dans ses abbayes devenues trop grandes, il se désintéressa trop, en général, de la vie extérieure de l'Église. La conséquence fut que ses recrues baissèrent en nombre et en valeur, dans la même mesure que son influence allait s'amoindrissant sans cesse.

Voilà le fait : comment l'expliquer ? Quelles leçons s'en dégagent relativement à notre situation présente ?

Il est clair, d'abord, que cette façon mesquine d'envisager la vie liturgique uniquement au point de vue pratique et utilitaire, je veux dire, par rapport à l'édification qu'en retire le peuple chrétien, n'a point été celle de nos pères. Très souvent l'accès des églises monastiques était expressément interdit aux fidèles : ailleurs, l'assistance venue du dehors était si insignifiante, qu'il ne pouvait y avoir proportion entre la pompe déployée au chœur et le nombre des étrangers admis à en être les témoins. Donc, si les moines passaient une si grande partie du jour et de la nuit à vaquer à la louange divine, c'était avant tout pour eux-mêmes, c'était affaire entre eux et Dieu. C'était chez eux l'efflorescence naturelle d'un amour de Dieu, jeune et expansif, joint à cet autre amour des frères vivant en commun : les deux bases de la société monastique, comme de la société chrétienne à ses débuts. Ne perdons pas de vue ce principe : il traduit exactement la doctrine traditionnelle sur le point qui nous occupe.

Saint Augustin aimait à répéter cette belle sentence, *Cantare amantis est :* chanter est le fait de celui qui aime. Rien de plus vrai. La parole suffit à l'homme pour exprimer la somme ordinaire de ses pensées. Que si un sentiment plus fort ou plus doux vient à s'emparer de son cœur, alors, regardez-le : comme d'instinct, il élèvera la voix, le ton monotone du langage habituel ne le satisfait plus, il chantera ; avec le Psalmiste, il demandera à sa bouche de se

remplir de chants. *Repleatur os meum laude, ut possim cantare*[1]. Le chant, surtout lorsqu'il s'agit de Dieu, est donc avant tout une manifestation de l'amour. Mais ce n'est pas une manifestation quelconque : il suppose une certaine ardeur juvénile, qui n'a point honte de se produire dans toute sa naïveté. Qui chante plus et mieux que les enfants et les jeunes gens ? Mais à mesure que l'homme vieillit, les désillusions se multipliant, le désenchantement ne tarde pas à se produire, l'enthousiasme se refroidit et finit par disparaître tout à fait : un sourire à demi sceptique erre alors sur ces lèvres qui naguère chantaient d'amour, et si parfois quelque note encore vient à en sortir, c'est la plupart du temps un écho de la douleur.

Sous ce rapport, comme à tant d'autres points de vue, la vie des peuples parcourt le même cercle que celle des individus. Pourquoi à la naissance de toutes les littératures retrouve-t-on invariablement l'hymne ou ode sacrée ? C'était la manifestation naturelle du premier amour des nations adolescentes. Mais qu'on descende l'histoire littéraire de chaque peuple, on verra ce lyrisme religieux de moins en moins cultivé, à mesure que les esprits prennent une direction plus positive, jusqu'à ce que finalement on ne voie plus guère surgir, en fait d'ouvrages de valeur, que des études de philologie, de critique ou de mathématiques. Dans une nation vieillie, l'inspiration sacrée ne saurait jamais refleurir, à moins de quelque grand bouleversement suivi d'une nouvelle infusion de sang moral, d'un rajeunissement de force, tel que

1. Ps. LXX, 8.

celui qui s'est produit dans la première moitié du XIX[e] siècle.

Ce qui vient d'être dit du chant s'applique à toutes les manifestations des sentiments de l'âme. Voyez, dans les nations que n'a pas encore glacées le contact de notre civilisation, comme tout prend un caractère démonstratif : comme l'expression de ce qu'on ressent, de ce qu'on pense, revêt un accent profond de candeur et de vérité. Rappelons-nous ces descriptions de l'hospitalité antique, qui se lisent aux plus belles pages des récits bibliques ou profanes, cette franche et innocente liberté dans les témoignages de mutuelle affection. Tout cela est simple et vrai, rien de contraint ; tout cela, c'est l'esprit et même la lettre de notre Règle. Relisons seulement le chapitre *De hospitibus suscipiendis,* avec ses prescriptions relatives au lavement des mains et des pieds par l'Abbé et toute la communauté, au baiser de paix qu'il faut donner après s'être uni d'abord à Dieu par la prière. Notre *Opus Dei* n'est, au fond, qu'une de ces manifestations expressives qui dénotent un peuple encore jeune et aimant. Ce n'est pas à notre époque, à coup sûr, qu'on l'aurait institué. Pourquoi ? Parce que notre société a vieilli, parce qu'elle est devenue de plus en plus guindée et prude dans la manifestation de ses sentiments intérieurs les plus louables ; j'entends, lors même et surtout quand il s'agit du sentiment religieux. Pourquoi nos inclinations profondes causent-elles à certaines gens, même parmi le clergé, une impression si singulière ? Pourquoi avons-nous vu presque universellement supprimer jusqu'à cette

marque inoffensive d'hospitalité, ce lavement des mains des hôtes par l'Abbé, pratiqué encore çà et là jusqu'en ces dernières années ? Pourquoi ce baiser de paix, chose si commune dans la vie chrétienne d'autrefois, tend-il de plus en plus à être remplacé par cette froide poignée de main qui semble faite pour tenir son homme à distance respectueuse ? Pourquoi ce même baiser, prescrit par les règles liturgiques au moment le plus sacré du sacrifice, n'est-il devenu presque partout autour de nous qu'une simagrée ridicule et dépourvue de sens ?

Sans doute, il serait difficile, impossible même, de nous soustraire complètement à ces influences de notre société vieillie ; mais nous nous maintiendrons toujours à notre niveau, tant que nous serons fidèles au précepte que s. Benoît nous a laissé de pratiquer avec amour l'œuvre si noble de la louange divine. Nous pourrons sacrifier certains détails ; mais aussi longtemps que nous sentirons dans nos cœurs à l'égard de l'Œuvre de Dieu ce même zèle que nous avions en venant au monastère, aussi longtemps que nous ne nous serons pas résignés à préférer un système de spiritualité plus raffiné peut-être, qui économise le temps, les forces, et que sais-je encore ? rassurons-nous : si à cela nous joignons une sincère obéissance, nous sommes véritablement moines.

Voilà donc l'explication du problème que nous nous étions posé en commençant. Nous comprenons maintenant comment et pourquoi, sans qu'il y paraisse d'abord, l'amour de l'office divin est, de nos jours surtout, la marque indispensable de toute vocation monastique. Ce n'est pas tant à cause de ce

qu'est l'office en soi, mais plutôt pour les dispositions qu'il suppose dans l'âme appelée à s'en acquitter avec plénitude. Il exige, en effet, une âme capable, non seulement d'aimer Dieu, et, en lui, tout ce qui est aimable, tout ce qui est grand, tout ce qui est beau, tout ce qui est noble ; mais, de plus, assez riche de jeunesse et d'enthousiasme pour porter vaillamment le fardeau réel[1] de la sainte psalmodie, pour ne pas s'effrayer d'une vie où le chant et les manifestations de la dévotion intérieure occuperont jusqu'à la fin une place si importante : une âme assez imprégnée de la charité et du sentiment catholique des anciens âges, pour redouter l'isolement jusque dans ses rapports avec Dieu, et comprendre que jamais Jésus n'est plus près d'elle que lorsqu'elle joint sa voix à celle des frères réunis en son nom. L'obéissance est requise de nous comme religieux, l'amour de l'office nous est indispensable comme moines ; celle-là est la condition nécessaire de toute vie de communauté, celui-ci marque le tempérament propre du disciple de saint Benoît. Tout est dit, une fois que le postulant a pu répondre oui aux trois questions : *si sollicitus sit ad opus Dei, ad obedientiam, ad opprobria.* Or, le troisième point n'étant que la perfection du second, nous avions donc raison tout à l'heure de simplifier encore, en disant que ces deux choses suffisent, en définitive : l'amour du culte divin et l'obéissance.

Si l'on a bien compris les réflexions qui précèdent, sur la portée de la vie liturgique parmi nous, et

1. « Servitutis pensum ». Règle, c. L.

l'atmosphère qu'elle suppose nécessairement, beaucoup de choses auront été du même coup expliquées. Et d'abord, la rareté relative des vocations bénédictines. Il ne faut pas nous le dissimuler : nous sommes tout ensemble et trop vieux et trop jeunes, pour que s'établissent de prime abord entre nous et la société moderne ces rapports d'amitié qui supposent en général l'égalité d'âge. Trop vieux, parce que maints détails de notre vie, de notre vie liturgique en particulier, sont empreints de ce cachet des siècles passés dans lequel la génération présente est naturellement portée à ne considérer que le caractère archaïque, sans en soupçonner la vivifiante saveur ; trop jeunes, parce que trop expansifs dans les manifestations de notre crainte de Dieu, de notre amour, de notre respect pour les choses saintes, pour l'autorité, pour tout ce que la foi grandit et embellit à nos yeux. Mais ce n'est pas là une raison de nous décourager, encore moins de renoncer à ce que nous sommes. La restauration de l'Ordre monastique coïncide avec une époque d'effervescence et de rénovation sociale. Ce n'est pas sans un miséricordieux dessein de la Providence, qu'on n'a plus vu d'abbaye bénédictine dans nos pays pendant près d'un siècle. Si nous avions continué à mener une existence quelconque après la Révolution, nous eussions pu passer comme les restes décrépits d'une vieille institution, laquelle, pour avoir échappé par hasard à la tempête, n'en voit pas moins ses jours comptés. Au contraire, apparaissant à cette heure après une si longue interruption, nous nous retrouvons rajeunis, et comme transplantés sur un sol

vierge : les savants seuls savent au juste le nombre de nos années ; et, sans se douter que cette jeunesse provient précisément en grande partie de ce que nous avons sauvé des vieux jours, ce qu'il y a de ressource et de vigueur pour l'avenir dans le milieu moderne sympathise tout naturellement avec nous. Déjà, que de préjugés vaincus, quels retours inespérés vers toutes les grandes et les belles choses que nous avons gardées vivantes parmi nous : les mélodies liturgiques, l'art chrétien du moyen âge, les patientes recherches dans le vaste champ de la tradition ecclésiastique ! Le reste viendra à son heure : et cette heure, nous pouvons la hâter, en multipliant sans cesse autour de nous les manifestations de cette vie chrétienne, toujours ancienne et toujours nouvelle, que nous avons mission de conserver dans sa plénitude jusqu'à la fin des temps. Après la grâce de Dieu, ce sera là pour nous la principale source de vocations : agissons sur la société sans faiblesse comme sans raideur, sans condamner ce qu'elle aime légitimement, sans renier ce à quoi nous ne pouvons nous-mêmes rien préférer : bientôt elle sentira que nous ne sommes pas pour elle des étrangers ; elle nous donnera ses fils, pour qu'ils deviennent nos frères.

Diverses conclusions importantes se dégagent d'elles-mêmes de cette doctrine, relativement à la manière de nous acquitter de l'office divin. Il est un point surtout vers lequel doit se porter spécialement notre attention, c'est la question du chant. Les premiers à notre époque, les Bénédictins se sont fait une gloire de restaurer et de propager les pures

traditions du vrai chant grégorien. Mais depuis on a gagné bien du terrain : aux tâtonnements et aux efforts individuels de la première heure a succédé une véritable science du chant, fondée sur des principes bien établis, au moins dans les grandes lignes, et entraînant quant à l'exécution, des conséquences pratiques dont il nous faut tenir compte, si nous ne voulons pas nous exposer à demeurer en arrière. Déjà nous avons vu avec bonheur les séculiers eux-mêmes se lancer dans le mouvement : il serait regrettable de nous laisser presque dès l'abord dépasser par eux. Que chacun donc y mette du sien, les uns en se tenant au courant de la théorie, les autres en se laissant initier à la véritable exécution des mélodies par ceux qui en possèdent le secret. Le point est d'une extrême importance, non seulement au point de vue artistique, qui n'est ici que secondaire, mais surtout pour la conservation pleine et entière de l'esprit monastique. Si jamais, ce qu'à Dieu ne plaise, le chant liturgique venait à être négligé parmi nous, si les longues heures passées au chœur se transformaient peu à peu en un exercice purement matériel et dépourvu d'esthétique, nous verrions du même coup diminuer cet enthousiasme pour la louange divine, sans lequel, nous l'avons dit, il n'y a pas de véritables moines. La chose, à coup sûr, exige des efforts ; mais rappelons-nous la parole d'Augustin, *Cantare amantis est.* Et qu'y a-t-il d'impossible ou même de difficile à l'amour ?

VIII

SPIRITUALITÉ MONASTIQUE

Encore sur ce texte : « Ils étaient assidus à la prière. »

Ce serait une erreur de croire que le moine puisse se contenter, en fait de prières, de la prière officielle, de l'office divin. La psalmodie est avant tout une action, *Opus Dei* : mais c'est une action qui suppose la contemplation, soit comme préparation, soit comme résultat. Envisagée de la première manière, la psalmodie est l'expression la plus élevée de l'amoureuse admiration de l'âme pour le Dieu dont l'approche la rajeunit sans cesse ; considérée sous son autre aspect, elle est elle-même un moyen très puissant d'exciter l'élan de cette âme vers l'état bienheureux de la contemplation. Nos pères avaient bien compris que ces deux sortes de prières sont inséparables l'une de l'autre : aussi avaient-ils ménagé à la fin de chaque psaume, avant chaque collecte de l'office, des intervalles de silence, durant lesquels chacun pouvait répandre, prosterné devant Dieu, les sentiments que le cours de la sainte psalmodie avait fait naître dans son cœur, ou formuler intérieurement les intentions que le président de l'assemblée devait ensuite présenter à Dieu au nom

de tous les assistants. C'était ce que saint Benoît appelle la *reverentia orationis.* La chose est supprimée, le principe demeure : le moine ne retirera que peu de fruit de l'assistance à l'office divin, s'il n'y joint ces *orationes peculiares,* ces exercices de piété, dont l'ensemble forme le tribut obligatoire de toute âme appelée à vivre de ce commerce plus intime avec Dieu, qu'on appelle d'ordinaire la « vie spirituelle ».

La spiritualité monastique, voilà donc le sujet qui s'offre à nous tout naturellement, après que nous avons traité de la prière liturgique.

Ici, nous nous trouvons un moment comme dépaysés. Depuis trois siècles, l'Esprit-Saint a ménagé de toutes parts dans l'Église de nouveaux courants de dévotion, en rapport avec la situation ordinaire des âmes vivant dans le monde. Quoique placés dans de tout autres conditions, les moines ne pouvaient demeurer complètement en dehors de ces courants, ils ne le devaient point. Seulement, il y avait une juste mesure à garder, et c'est ce qu'on ne sut pas toujours faire. On s'enthousiasma pour les nouvelles méthodes plus pratiques, plus ingénieuses, plus raffinées : on se déposséda sans regret de ce qui avait fait jusque-là le fond de la vie spirituelle dans nos cloîtres, pour adopter à l'envi les principes nouveaux, les livres nouveaux, les recettes nouvelles de dévotion. Bref, les choses en vinrent à ce point, que beaucoup de bénédictins finirent par se mettre à la remorque d'instituts modernes, d'origine et de tendances toutes différentes des leurs, perdant ainsi de vue leur passé, entravant le développement

normal et naturel de leur spiritualité propre, par l'introduction indiscrète d'éléments bons en eux-mêmes, mais destinés à des besoins tout autres que les leurs.

Le malheur est qu'il n'est pas aussi aisé de rentrer en possession de nos anciens principes de spiritualité que de rétablir les prescriptions disciplinaires adaptées au caractère vrai de notre constitution. Pour celles-ci le terrain est libre : rien ne nous empêche de suivre les pures inspirations de la tradition et de la sainte Règle ; nous n'avons que l'embarras du choix, tant les sources sont nombreuses et abondantes. Mais pour les détails de la vie spirituelle, c'est tout autre chose. Partout, autour de nous, s'étale un choix varié de méthodes et de pratiques auxquelles pour la plupart nous sommes de longue date habitués : puis, une véritable foison de petits livres de dévotion, livres commodes et substantiels, que nous avons jadis hautement prisés. Mais enfin, après un certain séjour au monastère, nous ne tardons pas à comprendre qu'il y a au fond de tout cela quelque chose d'artificiel et de factice, qui ne cadre pas pleinement avec la simplicité et l'ampleur de notre vie. D'un autre côté, nous ne trouvons rien, ou presque rien, qui nous semble avantageusement remplacer tout ce petit arsenal de dévotion. Les anciens ne songeaient guère à faire de ces petits livres, indispensables de nos jours au grand nombre : il faut descendre jusqu'au XVe siècle, pour trouver chez nous quelque chose qui fasse pressentir les exercices de saint Ignace ; encore cela est-il à l'état de manuscrit ou de livre rare, et, en

tout cas, trop maniéré dans la forme pour convenir tel quel à notre goût moderne. De sorte qu'en arrivant au monastère le novice se trouve n'avoir, pour tout code de spiritualité, qu'une Règle dont il est encore inhabile à soupçonner les trésors cachés, avec quelques rares pratiques échappées au naufrage de nos traditions, comme la visite des autels et autres du même genre.

Il y a là un inconvénient réel, auquel il importe d'obvier, en essayant de nous former une idée nette de la spiritualité monastique et de ses rapports avec la spiritualité moderne.

Nous avons dit plus d'une fois que la vie de la société devient sans cesse davantage occupée, agitée, nerveuse : cet *otium sanctum,* au sein duquel s'écoulaient la plupart des existences consacrées à Dieu, est devenu chose rare sur la terre. Et pourtant il fallait assurer à l'âme ses moyens de subsistance. Qu'a-t-on fait alors ? Nous avons tous vu de ces petits gâteaux, dans lesquels se trouve condensé assez de substance nutritive pour permettre de faire des routes longues et fatigantes, sans dépenser en repas réguliers son temps et son argent. C'est ce qu'ont imaginé de longue date, pour la vie de l'âme, les chefs du mouvement ascétique des derniers siècles. Parcourez l'une après l'autre les différentes méthodes de méditation les plus en vogue, par exemple, celle de Saint-Sulpice, qui est peut-être de toutes la plus perfectionnée : étudiez-les, analysez-les, disséquez-les. Vous trouverez qu'on est parvenu à ce résultat prodigieux, de faire entrer dans le programme d'un exercice destiné à occuper tout au

plus une demi-heure ou trois quarts d'heure tous les sentiments, toutes les espèces de mouvements intérieurs, dont furent jamais capables chacun des Pères du désert et les saints personnages de tous les temps réunis. Nombre d'exercices en usage dans les séminaires et les communautés modernes ont été introduits en vue de cette même nécessité. Trois ou quatre ans, au plus, sont consacrés à la formation des jeunes clercs ; force est bien de leur infuser en ce peu de temps la plus forte dose possible de spiritualité : le mot est trivial, mais reçu, il faut les « chauffer ». Plus tard, absorbés dans les mille soucis du ministère quotidien, trouvant à peine le temps de réciter leur office, de quoi vivrait leur âme, sans cette mince demi-heure de méditation, destinée à la réconforter chaque matin ?

Il saute aux yeux que la condition du moine est toute différente. Depuis son entrée à l'abbaye jusqu'à sa sortie de ce monde, sa vie s'écoule généralement dans ce loisir relatif qui est pour lui la bonne part, la part de Marie, garantie par le Seigneur lui-même : dès lors, tout ce régime plus ou moins artificiel de l'ascétisme moderne ne saurait suffire à son tempérament. Il lui faut quelque chose de plus simple et de plus naturel ; de moins recherché, mais de non moins fortifiant. Le moine n'est pas un homme à système ; le moine n'est pas, comme la plupart des gens, absorbé par les préoccupations de l'avenir. Semblable à ces oiseaux du ciel dont parle Jésus dans le sermon sur la Montagne, le moine n'a pas de greniers pour y amasser : même quand il s'agit de la nourriture de l'âme, le pain quotidien lui

suffit, il l'attend avec confiance de la bonté du Père céleste. Il sait qu'il pourra trouver à chaque heure le grain nécessaire à sa subsistance spirituelle, soit dans les prés toujours fleuris des saintes Écritures, soit dans les champs chargés de riches moissons des écrits des Pères et des Docteurs orthodoxes. Habitué à abandonner sa vie à la douce Providence, il n'a point de motif de se presser plus un jour qu'un autre ; il n'y a pas même de raison pour lui de faire plus ample provision de cette manne spirituelle à la veille du sabbat que durant le reste de la semaine : son sabbat, son seul repos véritable, c'est le ciel. Jamais l'Époux ne lui fait visite, sans lui dire comme à l'Épouse du Cantique : « Ouvre-moi, ma bien-aimée, car ma tête est toute couverte de rosée, et les boucles de mes cheveux tout imprégnées des gouttes humides de la nuit [1]. » C'est bien là l'image de la vie de grâce du moine. Sur d'autres, plus exposés à la sécheresse du monde, au poids accablant du jour et de la chaleur, aux fatigues d'une lutte ardente, la grâce tombe par moments, serrée et abondante, il est vrai, mais avec le caractère transitoire des pluies d'orage et des eaux du torrent ; pour nous, c'est une rosée, cette rosée du matin et du soir si souvent promise dans l'Écriture, qui pénètre doucement le sol, fait éclore les bourgeons au temps normal, assure aux champs le rafraîchissement et la fécondité.

On dira peut-être : fort bien, mais quelle est enfin notre situation vraie, en présence de la spiritualité moderne ? Faut-il donc nous abstenir de toucher à ses produits ? Devrons-nous faire fi de ses méthodes,

1. Cant. V. 2.

de ses tendances, de tous ses livres, petits et gros ?

A Dieu ne plaise. Le conseil de l'Apôtre restera toujours la règle des gens sensés : *Omnia probate, quod bonum est tenete*[1]. Non, nous n'entendons nullement rejeter en bloc les productions de l'ascétisme moderne : d'abord, parce qu'à tout ce mouvement se trouvent intimement mêlées l'action de l'Esprit-Saint, la vie de l'Église, l'influence des pieux personnages des derniers temps, et qu'il y aurait témérité de la part d'un catholique, quel qu'il soit, à quelque Ordre qu'il appartienne, à s'isoler complètement de ces manifestations de la sève chrétienne à notre époque ; ensuite, parce que, en dehors même du mouvement monastique, bien des phénomènes de sainteté, bien des monuments d'ascétisme ont surgi dans l'Église, qui continuent dignement les traditions des âges précédents, et dont nous pouvons user sans crainte de compromettre en quoi que ce soit notre vie propre. Quel vrai moine ne pourra légitimement se délecter dans la lecture du *Traité de l'amour de Dieu* de s. François de Sales, dans les écrits de sainte Thérèse, ou même d'auteurs plus récents, comme le P. Faber ou Mgr Gay ? Enfin, une dernière raison dont il faut tenir compte, c'est que, bien que la contemplation des choses de Dieu demeure toujours en principe le sommet de notre vocation, la vie monastique a dû cependant s'adapter en plus d'un point aux exigences de notre siècle. Sans le suivre dans son activité absorbante, qui

1. I Thess. V, 21.

laisse à peine à l'âme le temps de respirer, on ne peut nier que certaines communautés monastiques, ou du moins certains membres de ces communautés, ne soient exposés à manquer parfois de loisir pour répondre à l'invitation du Psalmiste : *Vacate et videte* [1]. Il était donc prudent d'étendre à tous, dans une certaine mesure, le bénéfice de ces expédients modernes, destinés à assurer à chaque homme de bonne volonté au moins le minimum de temps nécessaire pour vaquer à Dieu et aux choses de l'âme. De là, ces sages prescriptions de la plupart de nos Constitutions monastiques touchant la méditation quotidienne d'une demi-heure, l'examen de conscience après Complies, et les exercices annuels de la retraite.

Mais faut-il s'en tenir là ? Évidemment non, surtout si la grâce de Dieu et la direction de l'Abbé nous portent à réaliser d'une façon plus parfaite l'idéal de la vie monastique à ce point de vue.

On demandera peut-être en quoi consiste cet idéal ? Le voici en un mot : élever doucement, bien doucement, le niveau de toutes les puissances de l'âme, élargir d'une façon paisible et régulière toutes les avenues par où Dieu vient à elle, afin qu'elle puisse se remplir de toute la plénitude de ce Dieu, qui, suivant le mot de saint Augustin, est la nourriture des grands. *Cibus sum grandium ; cresce, et manducabis me* [2]. Pour en arriver là, il nous faut avant tout nous faire une idée exacte de la vie contemplative, telle qu'on l'a entendue dans notre Ordre et

1. Ps. XLV, 11.
2. *Confess.* l. VII, c. 10.

dans l'Église jusqu'au XIIIe siècle, et de la façon dont s'y rattachent les diverses pratiques de la piété moderne : la lecture spirituelle, la méditation, la prière et la contemplation proprement dite.

Commençons par parler de la différence. Ce que nous avons exposé jusqu'ici aura suffi pour la faire pressentir : c'est, principalement, que ce qui est là uni dans un ensemble plein de simplicité et de naturel, se trouve divisé systématiquement en autant d'actes ou d'états distincts, ayant chacun leur rôle nettement spécifié, leur temps déterminé à l'avance, sauf le dernier, la contemplation, dans laquelle on n'a plus vu que le privilège exceptionnel de certaines âmes plus élevées en grâces. On fera la méditation à telle heure du matin, durant tant de temps : la lecture spirituelle le soir, de telle heure à telle heure : on priera à tels et tels moments donnés de la journée, et ainsi de suite.

Tel n'est pas le système de notre bienheureux Père, ni celui qui fut en usage après lui pendant près de mille ans. Là, point de séparations factices, point d'heures assignées à chacun des phénomènes de la vie intérieure. Il y a tout, sans doute : mais chaque chose germe spontanément à son heure, c'est-à-dire à l'heure de l'Esprit, qui agit dans les âmes quand il lui plaît, et aussi longtemps qu'il lui plaît. C'est cette liberté souveraine de l'Esprit que s. Benoît veut avant tout respecter dans chacune de ses prescriptions relatives à la prière : *Nisi forte ex affectu inspirationis divinae protendatur...*[1] *Frater qui forte sibi peculiariter vult orare, non impedia-*

1. Règle, c. XX.

tur... Si alter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret[1].

Une seule chose a son temps fixé d'avance par la Règle, c'est la *lectio divina,* la lecture des choses de Dieu. Cela se conçoit : la lecture est comme le fonds commun, comme le sein où l'âme doit se réfugier habituellement, son point de départ pour s'élever à Dieu. Comment cela ? S. Thomas l'explique admirablement dans sa Somme théologique[2] ; mieux encore, peut-être, Guigue le Chartreux dans son traité *De modo orandi*[3]. L'homme n'arrive pas d'un bond à cet acte suprême de la vie spirituelle, qui est la contemplation de la vérité : il lui faut une matière, il ne faut entreprendre de commercer avec Dieu, sans se faire d'abord emprunteur. Dieu parfois se charge de faire lui-même toutes les avances : dans sa miséricordieuse condescendance, il remplit soudain et sans aucun intermédiaire une âme jusque-là ignorante des communications les plus abondantes de sa Sagesse divine. Mais les cas de ce genre sont relativement rares, et ce serait folie de s'en prévaloir dans la pratique. En général, il ne suffit, pour avancer dans la vie spirituelle, ni de se montrer fidèle dans l'action, ni même de s'adresser directement à Dieu par la prière ; il faut, de plus, recourir aux moyens humains mis à notre disposition pour faire pénétrer la vérité dans notre âme. Or, on peut recevoir les germes de

1. Règle, c. LII.
2. II-II. q. 180, a. 3, ad 4.
3. Sous le titre de *Scala paradisi* dans l'app. du tome VI de s. Augustin ; de *Scala claustralium* parmi les opuscules faussement attribués à s. Bernard.

vérité, d'abord par l'ouïe, en les entendant exposer de vive voix par ceux qui sont chargés de nous instruire : et c'est là une des choses que saint Benoît nous permet d'espérer de notre Abbé ; il le veut avant tout homme de doctrine[1]. Mais encore la parole humaine ne retentit à nos oreilles qu'à des intervalles relativement rares ; et puis, la même nourriture ne saurait suffire à tous au même moment. C'est donc dans la lecture que nous puiserons habituellement les premiers principes nécessaires pour nous élever plus haut. Aussi la sainte Règle assigne-t-elle à cette lecture une part très considérable de la journée : jamais moins de deux heures en été, jusqu'à cinq heures en hiver, davantage encore en Carême. Au reste, saint Benoît nous laisse on ne peut plus libres pour le choix des livres à employer pour cette lecture : non seulement chaque page des Livres saints proprement dits, mais même n'importe quel écrit des saints Pères catholiques est, selon lui, une règle sûre de la vie humaine, et doit servir à nous faire parvenir tout droit à notre Créateur[1]. On ne saurait assez admirer la largeur d'une telle doctrine. Nous sommes devenus de nos jours si difficiles, si délicats, que nous avons fini par restreindre à l'excès le cycle des lectures salutaires à notre âme. Qu'on nous mette entre les mains n'importe quel chef-d'œuvre des plus grands des Docteurs, de saint

1. Règle, c. LXIV.

2. *Quae enim pagina, aut quis sermo divinae auctoritatis veteris ac novi Testamenti non est rectissima norma vitae humanae ? Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum ?* (Règle, c. LXXIII.)

Augustin, de saint Grégoire ou de tout autre, notre premier mouvement sera de rechigner, de faire les dédaigneux : à notre sens, ce qui est profitable à l'âme s'y trouve noyé dans un flot de considérations mystiques qui ne peuvent que retarder notre dévotion impatiente et raffinée. Nous serons tentés de préférer quelque petit livre où se trouverait la même moelle spirituelle, mais sans la chair ni les os. Tel n'est point le goût de saint Benoît : il n'exclut rien ; tout, selon lui, peut et doit nous profiter. Ce n'est pas imprudence de sa part : ainsi, il a soin de remarquer qu'il ne faut pas lire le soir l'Heptateuque ou les Rois, de peur que les imaginations faibles n'en soient troublées durant la nuit [1] ; mais on ne les supprimera pas pour autant, on les lira simplement à d'autres heures. En dehors de ces exceptions motivées par la prudence, il entend qu'on lise chaque livre par ordre, sans rien passer : *integrum ex ordine legat* [2]. Conseil d'une importance hors ligne dans la pratique, mais qui suppose aussi, cela va sans dire, qu'on dispose du temps nécessaire pour tirer profit d'une lecture faite dans de semblables conditions. Autrement, s'il s'agit, par exemple, d'une rapide lecture en vue d'une demi-heure de méditation, on risque de passer tout son temps en vaine recherche, sans rien mettre de côté qui suffise à un repas spirituel ainsi fait, en quelque sorte, à la pointe de l'épée.

Au contraire, comme la méditation surgit naturellement d'une lecture faite dans les conditions qu'indique saint Benoît ! Là, on a tout le temps, rien ne

1. Règle, c. XLII.
2. c. XLVIII.

presse. On lit une page, deux pages, sans rien trouver peut-être qui attire spécialement la réflexion de l'âme ; mais infailliblement le moment vient, l'âme s'est doucement échauffée, elle commence à prendre intérêt ; une phrase, un seul mot parfois, se présentent, sur lesquels ne tarde pas à se concentrer son attention. Semblable alors à l'homme qui vient de découvrir une veine de quelque métal précieux, elle fouille plus avant, elle scrute courageusement toute la profondeur de cette phrase, de cette expression ; elle en suce avidement toute la moelle. C'est la méditation, naturelle, sans apprêt, naissant simplement du contact de l'âme avec la vérité.

Mais cette considération ne saurait demeurer à l'état purement platonique : l'amour s'en mêle, il aspire à voir se réaliser dans la pratique de la vie les conséquences résultant de la manifestation de la vérité. S'il s'agit de quelqu'une de ces grandes vérités qui fournissent plus d'aliment à l'admiration et à la joie, il frappe à la porte du Père de famille, afin d'obtenir la pleine jouissance de ce qu'il a cherché dans la lecture et trouvé dans la méditation. Et comment frappe-t-il ? Par la prière. Prière fréquente, mais courte, parce qu'elle doit être pure : *Brevis debet esse et pura oratio* [1]. Jésus ne peut résister à l'âme qui frappe ainsi : il lui ouvre, et c'est dans ces heureux moments qu'il la visite par le don de contemplation. N'allons pas nous effrayer de ce mot. Dom Guéranger le définit : « l'état auquel est appelée, dans une certaine mesure, toute âme qui cherche Dieu. » Ce sont comme de courtes échappées sur

1. Règle, c. XX.

l'horizon sans limites de l'éternité, destinées à servir de transition entre la foi et la vision.

Peut-être ce mode de relations avec Dieu semblera-t-il peu compatible avec la vie occupée que nous menons. Il est bon, du moins, que nous sachions quelle vie ont vécue nos Pères, et que, si l'inspiration de la grâce porte tel ou tel d'entre nous à s'en rapprocher, il puisse de temps en temps en entrevoir le chemin. Nous vieillirons un jour, et après le travail viendra pour la plupart le temps d'un repos relatif : nous serons bien aises alors de nous rappeler comment on peut, sans fatigue ni contention, employer un temps plus long aux choses de Dieu, suivant l'esprit de la Règle et de nos traditions. Et n'avons-nous pas dès maintenant les dimanches et les jours de fêtes, où plus de loisir nous est laissé pour vaquer librement à la prière et aux saintes lectures ? Qu'il fait bon alors se plonger dans cette atmosphère de contemplation douce et silencieuse, dont nos devanciers surent si bien apprécier les charmes ! Qu'il fait bon goûter cette joie pleine d'admiration, que cause la claire vue de la vérité, *gaudium de veritate* [1] ! Heureuses sont les âmes qui, dans un milieu blasé et naturaliste, tiennent à ne pas laisser se briser la chaîne de ces communications plus intimes entre la terre et le ciel. Heureux le moine qui mérite, par sa fidélité dans l'action, et ses ascensions dans la prière, de se voir associé à ces longues générations d'âmes contemplatives, qu'on ne trouve plus guère aujourd'hui, en dehors des cloîtres où vivent retirées les épouses privilégiées du Christ !

1. S. Augustin, *Confess.* X, c. 23.

C'est le joyau par excellence de l'Église de Dieu, c'est sa couronne et sa fleur ici-bas : ce sera un jour son plus bel épi dans les cieux.

IX

PAUVRETÉ MONASTIQUE

> *Omnes etiam qui credebant erant pariter, et habebant omnia communia.*
>
> Tous ceux qui croyaient étaient unis ensemble, et ils avaient tout en commun.

Lorsqu'on cherche le trait par lequel la vie des religieux se rapproche davantage de celle des premiers chrétiens, c'est à cette marque qu'il faut revenir, en définitive : la vie commune, la mise en commun de tous les biens, et la sainte dépendance de pauvreté qui en résulte pour chaque individu. Les autres traits se reproduiront jusqu'à la fin des siècles, en dehors même de la vie religieuse : l'esprit de componction et de pénitence, l'obéissance, l'assiduité à la prière. Mais la communauté absolue de biens ne peut se concevoir, en dehors des utopies socialistes, que dans une association religieuse. Là seulement, la charité est assez forte pour extirper entièrement cette concupiscence des yeux, l'un des trois grands maux qui, selon saint Jean, se retrouvent en tout ce qui est du monde. Ni les amis de Dieu ne s'y trompent, ni ses ennemis. Lorsque les premiers veulent rétablir un institut religieux dans

sa ferveur primitive, ils sentent comme d'instinct que la base de toute réforme durable doit être le retour à la « vie commune ». Le nom est même reçu : en certains pays, un monastère réformé s'appelle *conventus vitae communis,* par opposition aux *conventus vitae privatae.* De même, nous en avons constamment le spectacle sous les yeux, quand les sectes antichrétiennes veulent en finir avec les ordres monastiques, elles savent d'avance qu'elles n'ont rien de mieux à faire que de leur rendre impossible la faculté de posséder en commun.

C'est que la communauté de biens est vraiment ce qui fait un corps de toute association religieuse, ce qui lui assure sa place au soleil, sa position sociale : et l'autorité ecclésiastique n'accorde jamais l'érection canonique d'un monastère, que ses membres n'aient justifié de leurs moyens d'existence. On dira que c'est là une considération bien mesquine. Soit, mais cela tient à la nature même de l'homme : même dans l'Église, comme aimait à le répéter l'évêque de Birmingham, Ullathorne, le bien spirituel ne va guère sans le bon état du temporel, à part les cas miraculeux ; et encore ces miracles auront-ils précisément pour but de fournir par des voies surnaturelles les ressources indispensables, pour lesquelles les moyens naturels ne suffisent pas, ou sont volontairement négligés dans un but spécial et évangélique.

Il y a, sous ce rapport, une distinction à faire entre la pauvreté, telle que l'ont entendue les ordres mendiants, et la pauvreté monastique, telle qu'on l'envisageait avant eux dans l'Église. Le Francis-

cain, épris d'une sainte passion pour la nudité de Jésus crucifié, se jette à toute bride dans la carrière du dépouillement volontaire ; il voit dans la pauvreté absolue l'élément principal de sa sanctification. Il la considère donc surtout sous son aspect négatif, l'absence de toute propriété ; et plutôt à un point de vue personnel, comme un moyen d'atteindre lui-même à la perfection. De la parfaite profession de pauvreté qu'il prétend faire lui-même, il ne déduira qu'une conséquence vis-à-vis de ses frères en religion : il les voudra astreints comme lui à la plus stricte pauvreté, non seulement en tant qu'individus, mais même en qualité de corporation. Le couvent, pas plus qu'aucun des frères, ne pourra posséder la moindre obole en propre. C'est là ce touchant privilège de sainte pauvreté, auquel le patriarche d'Assise et sa postérité spirituelle attachèrent toujours plus de prix qu'à toutes les autres faveurs qu'offrit de leur octroyer le Saint Siège.

Cette manière d'envisager la pauvreté religieuse était en soi un phénomène d'un genre nouveau, inconnu jusque-là dans le droit de l'Église. C'était faire de l'état de mendicité, pratiqué parfois antérieurement par quelques héros de sainteté, la loi commune de tout un institut ; à peu près comme Rancé, au XVII[e] siècle, soumit tous ses religieux au silence perpétuel, observé jadis uniquement par certains types individuels de l'ascétisme primitif. Néanmoins, c'est cette notion franciscaine de la pauvreté qui a prévalu presque universellement dans l'Église durant les derniers siècles : à telle enseigne que nous en avons à la fin bénéficié nous-mêmes.

C'est de là, par exemple, que vient le *titulus paupertatis* en vertu duquel nous sommes ordonnés ; auparavant, nous étions considérés comme le clergé régulier de nos églises monastiques, et en conséquence ordonnés *ad titulum monasterii.*

Mais ce n'est là qu'un détail. L'important est de comprendre que pour le moine, comme pour les premiers chrétiens, la pauvreté est plutôt et avant tout une vertu sociale. Il est certain que c'est sous cet aspect qu'elle fit son apparition dans la société des fidèles. Le texte des Actes insiste sur ce point d'une façon tout à fait expressive : la suppression de la propriété individuelle y est donnée comme le résultat de la charité fraternelle. Relisons le chapitre IV des Actes : « La multitude des fidèles » n'était qu'un cœur et qu'une âme. Nul n'appelait » sien ce qu'il possédait, mais tout était commun » entre eux. Aussi personne parmi eux ne manquait » du nécessaire : car tous ceux qui possédaient des » terres ou des maisons les vendaient et en apportaient le prix aux pieds des Apôtres. On le distribuait ensuite aux fidèles, selon les besoins de » chacun. » Voilà clairement exprimé le concept primitif de la pauvreté dans la société chrétienne. Son mobile inspirateur, est la charité ; sa condition, l'abdication de tout droit personnel sur ce qu'on possédait en propre ; son effet, la suppression de l'indigence par la répartition équitable des biens mis en commun.

D'autre part, il est évident, par maints endroits de la Règle, que saint Benoît a eu constamment devant les yeux ces versets du livre des Actes : il a

voulu qu'ils devinssent la grande loi de ses monastères. Aussi, sans exclure le droit qu'ont les postulants de tout distribuer aux pauvres avant leur entrée, droit qui fait d'ailleurs partie de la charte évangélique, il laisse cependant entendre en plus d'un passage que c'est affecter ces biens à une destination très légitime, que d'en faire donation au monastère où l'on est reçu. Et en cette circonstance, il est curieux de constater comment lui, si large et si généreux, si surnaturel dans ses vues, ne croit pouvoir se dispenser de recourir, dans l'intérêt même des âmes, aux précautions ordinaires de la prudence humaine. Il parle de donation solennelle, de legs en bonne et due forme, spécifiant jusqu'à l'emploi éventuel de l'usufruit. C'est précisément cette mise des biens en commun qui permettra au législateur d'exiger des individus le renoncement le plus absolu à toute propriété. Ce renoncement à toute chose, voire à son propre corps et à sa volonté[1], ira jusqu'à s'abstenir, comme les premiers chrétiens, d' « appeler sienne quelque chose que ce soit[2] ». Mais, en retour, chacun aura le droit d' « attendre du Père du monastère tout ce qui lui est nécessaire » : le devoir de ce dernier est de prévenir par sa prévoyance et sa justice toute excuse tirée de la nécessité. Que si le monastère lui-même est pauvre, si par exemple il n'a pas les moyens de se pourvoir de vin, il faudra encore mettre en commun ce fonds de pauvreté, afin de rendre tout murmure impossible.

1. Règle, c. XXXIII.
2. Ibid.

En cela, Benoît est fidèle à sa coutume de ne rien exclure, de ne rien laisser perdre des dons de Dieu ; et il a pour lui la doctrine des plus illustres Pères de l'Église, non moins spiritualistes sur ce point qu'à l'endroit de la mortification. C'est, en effet, leur enseignement constant, que la richesse et la pauvreté peuvent, l'un comme l'autre, servir à s'élever à Dieu. Ils font remarquer qu'Abraham, au milieu de toutes ses richesses, n'a pas été moins pauvre d'esprit, ni par conséquent moins agréable à Dieu, que Lazare réduit à solliciter les miettes du mauvais riche : quand vint pour le mendiant le jour de la récompense, ce fut le sein du riche Abraham qui s'ouvrit pour l'accueillir. Notre bienheureux Père a compris, lui aussi, que tout don même naturel venait de Dieu, et pouvait mener à Dieu, à condition qu'on en fît bon usage. Aussi n'a-t-il fixé aucune borne à l'accroissement des biens matériels de ses monastères : il l'a même promis comme une récompense de surcroît, pourvu qu'on demeurât fidèle à chercher avant tout le royaume de Dieu. Et nous savons quel noble usage on a fait dans notre Ordre de ces richesses, soit pour relever la magnificence du culte divin, soit pour subvenir efficacement aux besoins nombreux de l'Église et de la société. On a souvent dit que le relâchement s'était introduit dans nos abbayes à la suite des richesses. Le cas s'est parfois présenté : mais, en général, l'histoire est là pour prouver que jamais les communautés monastiques n'ont été plus ferventes au dedans, et plus bienfaisantes au dehors, que lorsqu'elles ont atteint l'apogée de la puissance et des richesses. Chaque période de

relâchement, au contraire, coïncide avec un amoindrissement des ressources matérielles, des gaspillages, des aliénations de toute sorte. Et chaque fois que quelque grand réformateur est suscité par Dieu, si détaché qu'il puisse être lui-même de toute considération terrestre, un de ses premiers soins est de faire rentrer le monastère dans toute la plénitude possible des anciens droits temporels. Si l'on y mit parfois une ardeur qui nous étonne, c'est qu'on avait peut-être plus conscience que nous des avantages spirituels qui résultent du bon état de la situation matérielle.

Hâtons-nous toutefois de reconnaître que la pratique de la pauvreté volontaire a toujours été regardée dans l'Église, conformément à l'exemple et aux conseils du Christ, comme un moyen puissant de sanctification personnelle. C'est dire que saint Benoît n'a pas entendu en priver ses moines ; loin de là, il les invite à courir joyeusement dans la carrière du dépouillement absolu. L'obéissance seule peut, à ce sujet, prescrire des limites. Non seulement le moine, même sans manquer apparemment du nécessaire, peut être aussi pauvre en esprit que le plus délaissé des mendiants ; mais encore rien ne l'empêche, la grâce de Dieu s'y mêlant, de se refuser effectivement jusqu'aux objets nécessaires, du moment que le Supérieur l'y autorise. Il peut aller jusqu'à se faire mendiant, soit au dedans soit au dehors même de la communauté. Il y a en cette matière assez de degrés possibles d'abaissement pour satisfaire l'ambition des âmes les plus généreuses. En tout cas, le moins que puisse faire le moine, c'est

le retranchement de tout superflu ; à cela, sa Règle l'oblige expressément : *Superfluum amputari debet* [1].

On le voit, c'est toujours la même ligne de conduite que suit le saint législateur. Pour ce qui est de l'ensemble, de la communauté, rien d'exclusif ou de trop rigoureux, rien qui puisse effaroucher les faibles ; au contraire, surtout en cette matière de pauvreté, plutôt un certain bien-être général. Mais ce bien-être est, de la part de chaque individu, le fruit d'une charité vraiment fraternelle et d'un renoncement absolu à la moindre jouissance superflue. Il laisse place à l'action libre de la grâce qui, dans les âmes d'élite, ne saurait manquer d'inspirer des dépouillements plus complets que ceux qu'on s'attend à trouver sous la bure franciscaine ou sous les haillons du dernier des mendiants.

C'est cet esprit de dépouillement individuel qui donne une âme à la pauvreté, telle que l'a entendue et prescrite saint Benoît. On peut dire hardiment, que la correspondance à la grâce en cette matière est une des marques les plus sensibles du progrès de l'âme religieuse dans l'union avec Dieu et le Christ crucifié. C'est comme la résultante d'une foule de données profondément gravées dans cette âme par la foi : la fragilité et le peu de valeur de tout ce qui passe, l'absolue suffisance du don suprême qui est Dieu, l'indignité où le péché nous a mis de nous servir des créatures même inanimées, le bonheur de mourir à tout dès cette vie, à l'imitation de Celui qui monta nu sur la Croix. Ne sont-ce pas là plus de raisons qu'il n'en faut pour nous empêcher

1. Règle, c. LV.

de nous laisser aller à ce train vulgaire d'une vie à l'abri de tout besoin, que le monde toujours méchant, mais juste parfois jusque dans sa méchanceté, a raillé de longue date dans ceux qui font vœu d'être à Dieu ?

Le monde a été puni par cela même qu'il raillait en nous. Il nous reprochait d'être trop riches, il a dépouillé nos pères : et voilà que ces richesses, passées en d'autres mains incapables d'en faire bon usage, sont devenues pour la société la cause d'un malaise nouveau, l'absorption et l'exploitation du pauvre par le riche, du prolétaire par celui qui possède, de l'indigent par le jouisseur égoïste et insouciant. De là provient en grande partie cette agitation extrême qui semble nous menacer d'une révolution, moins sanglante peut-être, mais plus radicale encore que celle du XVIIIe siècle. De tous côtés, les gens de bien se préoccupent d'endiguer ce mouvement dans ce qu'il offre de dangereux, de le seconder en le réglant, dans ce qu'il a de juste et de motivé.

L'Ordre bénédictin ne doit pas se désintéresser de ces grandes luttes où l'avenir des peuples civilisés est en jeu. Sa place est marquée d'avance dans l'action qui va s'engager sur un terrain nouveau ; et cette place, s'il sait s'en montrer digne, elle est aux premiers rangs. Comment cela ? Parce que, indépendamment même de toute influence directe de notre part, notre vie est en elle-même la réalisation aussi parfaite que possible de ce que la société ambitionne et poursuit aujourd'hui, sans les inconvénients et les excès qu'elle ne sait pas suffisamment éviter. Que veulent actuellement ceux qui, à un

degré quelconque, reconnaissent la nécessité d'une réforme sociale ? Arriver à une répartition plus équitable des biens de la fortune, améliorer le sort des classes inférieures, empêcher, autant que possible, que le faible ne soit complètement exploité par le fort, le pauvre par le riche, celui qui trouve à grand'peine le pain de chaque jour par celui qui vit plongé dans le luxe et la mollesse. C'est ce que veulent tous ceux qui ont à cœur le bien de leurs frères, qui ne sont pas entièrement absorbés par l'illusion ou l'égoïsme. D'autres vont beaucoup plus loin : ils s'imaginent réaliser la mise en commun de tous les biens. Rêve et chimère, sans doute. Et pourtant, nous autres moines, nous avons trouvé le secret de réaliser cette chimère. Il y a là de quoi faire réfléchir le monde : il doit se demander comment ce qui est possible et même tout simple chez nous est pour lui à jamais irréalisable. S'il n'est pas tout à fait aveuglé par ses préjugés, il devra reconnaître que toute la différence entre lui et nous vient de ce que nous ne partons point du même principe. Notre mobile inspirateur, c'est la charité, l'amour fraternel dans sa perfection, qui nous rend comme insupportable toute inégalité de fortune. Son mobile inspirateur, à lui, c'est, dans la plupart des cas, l'envie. Or, qu'est-ce que l'envie, sinon la cupidité, c'est-à-dire tout juste l'opposé de la charité ? Il n'y a pas lieu, après cela, de s'étonner que les résultats soient si différents. Encore que plusieurs de ces utopistes puissent être mus par un sincère amour de leurs frères, jamais cependant le monde entier ne pourra réunir une assez grande somme d'amour pour

réaliser en lui-même ce qu'il constate en nous ; mais du moins il pourra retirer de notre exemple cette grande et nécessaire leçon, que le résultat de tous ses efforts sera en proportion de la somme de charité chrétienne qui fleurira dans son sein.

Ce n'est pas le seul enseignement qu'offre au monde le monastère où est observée dans sa plénitude la pauvreté véritable. Outre la cupidité, qui porte le riche à garder et accroître sans cesse ses richesses, le pauvre à s'en emparer par tous les moyens possibles, il y a encore deux grands obstacles à vaincre, pour arriver à rétablir un équilibre tel quel dans la société contemporaine : c'est le luxe effréné des uns, qui ne veulent posséder que pour jouir, et la prétention des autres à s'enrichir sans travailler. Or, la vie monastique met au grand jour l'absurdité de ces tendances contradictoires. Chez nous, tout le monde possède ; parfois même, la somme des biens mis ainsi en commun pourra paraître considérable aux gens du monde ; et pourtant, qu'on examine les choses d'aussi près qu'on voudra, jamais on ne trouvera chez nous la moindre trace du luxe proprement dit. On y verra sans doute cette empreinte de grandeur et de majesté traditionnelle, qui sied à l'ampleur du culte divin et à la représentation sociale de la vie de l'Église ; mais le luxe individuel, que le monde aime et recherche avant tout, ce luxe qui sert d'aliment à la triple concupiscence dont il se meurt, il s'ingéniera vainement à le découvrir chez nous, tant que nous serons de véritables moines.

De même pour le travail. On s'imagine souvent

qu'ayant suffisamment de quoi vivre, nos oraisons une fois achevées, nous passons tout le jour dans une oisiveté béate, sans que jamais le pain que nous mangeons nous ait coûté un vrai labeur. Si bien que nous fassions, nous ne parviendrons jamais à déraciner complètement ce préjugé. Mais il n'en est que plus nécessaire, à notre époque surtout, de prouver au monde que le travail est réellement en honneur parmi nous. Nos frères convers n'ont pas autant à craindre sous ce rapport ; à leur sujet, comme sur les Trappistes, la méchanceté ne saurait aller bien loin, leur travail plus matériel étant aussi plus facilement apprécié par les gens du dehors. Il faut montrer à quiconque ne ferme pas volontairement les yeux, que nous autres moines nous travaillons aussi à un travail non moins pénible, non moins assidu, que nos convers ; et, pour cela, nous dévouer avec un véritable zèle à tous les genres d'activité auxquels la volonté des supérieurs nous appellera à prendre part, pour le bien général de l'Église et de la société.

Nous n'avons plus, il est vrai, ces dotations royales du passé, qui mettaient nos pères à même de faire autour d'eux de si amples largesses ; mais avec le travail on peut faire beaucoup. Rappelons-nous ces solitaires d'Égypte, qui, réduits à gagner par le travail leur maigre subsistance de chaque jour, trouvaient encore moyen de frêter des navires chargés de provisions pour les régions lointaines en proie à la famine. Et la vie de notre saint Patriarche, sa Règle elle-même, n'abondent-elles pas, l'une et l'autre, en traits touchants de cette ardente charité

que doit avoir le moine pour ses frères les pauvres ? Il suffira de citer ce quatorzième « instrument des bonnes œuvres » : *pauperes recreare* [1]. Mot admirablement expressif ! C'est bien cela, en effet : refaire le pauvre, le vrai pauvre, cette mystérieuse créature que le christianisme seul avait su comprendre et honorer. Au lieu du pauvre conscient de son éminente dignité, heureux de sa condition modeste et dépendante qui le fait ressembler au Fils de Dieu, on nous a fait un pauvre impatient de toute inégalité, un pauvre haineux et menaçant, préférant au travail qui l'ennoblirait une indigence oisive qui l'avilit et lui sert ensuite de grief contre la société. Ce n'était pas assez des larmes et des souffrances qui avaient été jusqu'ici le partage de ses guenilles ; on a réussi à y loger la haine. Qui l'en chassera, sinon l'amour, un amour victorieux et plus fort encore que par le passé ? Oui, refaisons le pauvre : montrons-lui, par notre façon d'agir, qu'il porte toujours en lui le Christ ; disons *Deo gratias* [2], dès que son cri plaintif retentit à nos oreilles : sachons, s'il le faut, à l'exemple de Benoît, nous priver pour lui, fût-ce du nécessaire. C'est ainsi qu'avec l'aide de Dieu se manifestera la raison d'être sociale de la forme de pauvreté que nous avons embrassée.

1. Règle, c. IV.
2. Règle, c. LXVI.

X

DISCRÉTION ET LARGEUR

Dividebant omnibus, prout cuique opus erat.
On partageait entre tous, selon les besoins de chacun.

Il est surtout deux endroits de la Règle, dans lesquels saint Benoît expose sa manière d'entendre la pauvreté monastique : c'est le ch. 33, *Si quid debeant monachi proprium habere,* et la seconde moitié du ch. 35, qui traite de la distribution des objets nécessaires. Or, il est remarquable que, dans l'un comme dans l'autre, le bienheureux Père se hâte d'ajouter, en la commentant d'une façon admirable, la phrase qui revient à deux reprises dans les Actes des Apôtres : « On donnait à chacun selon les besoins de chacun [1]. »

On ne pourra jamais trop insister sur l'importance de ces quelques mots, et l'influence manifeste qu'ils ont dû exercer sur toute la vie et les prescriptions du saint législateur. C'est par là que notre égalité monastique se distingue de l'injuste et chimérique égalité dont on prétend faire un des principes fondamentaux de la réforme sociale. L'égalité de nos

1. Act. II, 45 ; IV, 35.

démocraties, c'est l'égalité absolue pour tous et pour chacun, quels que soient ses devoirs, et par conséquent ses droits : c'est le lit de Procuste, qui doit servir aux grands comme aux petits, au risque de nécessiter la mutilation des premiers et la distension violente des autres. L'égalité monastique, c'est l'égalité proportionnelle, qui tient compte des différences physiques et morales, des dons de la nature et de ceux de la grâce, mesurant à chacun le travail et le repos, les soulagements du corps et ceux de l'âme, suivant les forces et les besoins de chacun. *Unusquisque proprium habet donum ex Deo : alius sic, alius vero sic* [1].

Notre siècle, il faut bien l'avouer, malgré tout ce qu'il peut avoir de bon, est malheureusement un siècle de nivellement. Non seulement on a retranché aux représentants officiels du pouvoir et des différents ordres des classes supérieures ce qui pouvait relever leur prestige extérieur aux yeux des populations : mais on s'est attaché partout, surtout dans les contrées visitées par la Révolution, à ruiner toute institution capable d'exercer une sorte de supériorité quelconque. Cela est vrai des grandes corporations religieuses, scientifiques, ou même simplement ouvrières ; cela est vrai aussi des individus. Notre société, si fière d'avoir proclamé les droits de l'homme et relevé la dignité de l'individu, n'a pas trouvé le moyen d'élargir ses bases, sans obliger du même coup les sommets à baisser. On a vulgarisé dans la mesure du possible le bienfait de l'instruction : mais on ne s'est pas tant mis en peine

1. Règle, c. XL.

d'assurer le plein développement intellectuel dont étaient capables les esprits particulièrement doués. On prétend que les monstruosités fréquentes au moyen âge seraient impossibles de nos jours, que les mœurs se sont adoucies, que la philanthropie étend partout son empire : il y a du vrai. Mais aussi ces types de vertus héroïques dont les siècles passés offrirent tant d'exemples, où les retrouver aujourd'hui, à l'exception de ceux que fournira jusqu'à la fin la fécondité inépuisable de l'Église ? Encore faut-il bien le reconnaître, ces tendances de nivellement universel gagnent chaque jour du terrain dans la société ecclésiastique elle-même. Toute prépondérance est à charge, toute influence même légitime et bienfaisante déplaît, toute exception, si motivée soit-elle, devient aussitôt un sujet de critique et de murmure. S'agit-il de la formation et de la direction des âmes, on constate aussitôt une défiance étrange à l'endroit de tout ce qui peut contribuer à faire progresser le niveau intellectuel, on ne tarit pas sur les dangers de la science, on décourage, ou du moins on ne fait rien pour encourager les efforts de ceux qui cherchent à susciter un mouvement, à lever autour d'eux les âmes au-dessus du terre à terre. Même système quand il s'agit du perfectionnement spirituel : on ne tolérerait pas de notables écarts, on fera tout pour les éviter ; mais, en général, on se contentera de cette tactique négative. Quant à ce qui pourrait sortir tant soit peu de l'ordinaire, aux efforts généreux que l'Esprit de Dieu n'a pas renoncé à inspirer aux grandes âmes, on se tient sur la défensive, au besoin même on étouffe et l'on

éteint. De sorte qu'on peut le dire avec plus de vérité encore qu'au XVII[e] siècle : « Rien ne passe pour bon que la médiocrité... Quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit est infailliblement mordu par la pluralité[1]. » C'est là ce qu'on est convenu d'appeler discrétion, égalité.

Mais non, ce n'est point cela. Un grand évêque le proclamait un jour, à la face des représentants de cette démocratie, obligés malgré eux de l'applaudir : « La véritable égalité n'est pas celle qui passe un niveau grossier et barbare sur toute supériorité et toute grandeur ; mais celle qui permet à tout ce qui est noble et généreux de se produire, de s'épanouir et de monter[2] ». Quant à la discrétion, il n'est pas nécessaire que nous allions en chercher bien loin la notion véritable, après ce que notre saint Patriarche nous en a dit dans sa Règle, cette Règle que saint Grégoire a appelée si justement « un chef-d'œuvre de discrétion. » Cette discrétion ne consiste nullement à régler d'une façon uniforme la part qui revient à chacun : c'est là une idée aussi fausse que dangereuse. Elle ne se borne point à empêcher de trop faire, c'est une idée incomplète : on pèche contre la discrétion en faisant trop peu, aussi bien qu'en voulant trop faire. La discrétion, telle qu'elle se dégage de la doctrine de saint Benoît, c'est ce tact merveilleux qu'il faut pour distinguer, d'abord, les forces et les besoins de chaque âme, son fort et son faible, ses ressources et ses lacunes, ce qu'elle

1. Pascal, *Pensées,* XXIX, 21.
2. Dupanloup, *Discours pour la liberté de l'enseignement supérieur,* cité dans sa *Vie* par Lagrange, t. III, p. 308.

donne et ce qu'elle pourrait donner ; puis les moyens à employer pour retirer de cette âme tout le profit possible pour Dieu, pour elle-même et pour ses frères.

On comprend dès lors combien de qualités se cachent sous ce simple nom de discrétion, et comment le législateur a pu l'appeler la mère des vertus. *Discretio mater virtutum* [1]. Elle requiert avant tout une largeur de pensée, d'affection, de conduite, excessivement rare de nos jours : elle suppose, en effet, que l'on apprécie et dispose chaque chose suivant la valeur qu'elle a aux yeux de Dieu ; elle constitue comme une participation intime à la science et à la providence de Dieu. Dieu seul est l'être souverainement discret : nul ne l'égale dans l'art de traiter chaque âme suivant ses besoins, de la conduire à sa fin surnaturelle tout en respectant sa libre nature. L'idéal de l'homme serait de se rapprocher autant que possible de cet art divin, qui lui est manifesté dans chaque détail des rapports du monde avec Dieu. Mais c'est surtout dans le cloître que nous devons nous attendre à trouver cet idéal réalisé dans la mesure du possible ici-bas. Là, en effet, les âmes sont plus délicates, plus transparentes ; d'autre part, les lumières naturelles et surnaturelles sont plus abondantes et comme rapprochées en un faisceau puissant qui permet, comme dit l'Apôtre, de voir chaque chose sous son vrai jour, *Spiritualis iudicat omnia* [2].

Or, le premier résultat de cette abondance de

1. Règle. c. LXIV.
2. I Cor. II, 15.

lumière doit être de nous faire goûter et admirer l'incomparable diversité que Dieu a mise en chacune de ses œuvres. De même qu'il n'y a pas dans la vaste étendue des forêts deux espèces de verdure qui se ressemblent complètement, ainsi faut-il renoncer à trouver dans l'immense famille humaine deux types dont l'un ne diffère absolument en rien de l'autre. Est-ce de la part de l'un l'indice d'une plus grande somme d'imperfections ? Quelquefois ; mais le plus souvent il est difficile de décider ; souvent ces imperfections sont compensées par des avantages dont manquent d'autres êtres en apparence plus parfaits. Il est manifeste, en tout cas, que, sauf le désordre produit en l'homme par le péché, cette inégalité de perfection est voulue directement de Dieu : elle est la source de cette variété magnifique qui paraît dans toute la création. L'être de grâce surajouté à l'homme participe également à cette diversité providentielle : il est greffé sur la nature, il perfectionne sans doute celle-ci, il lui fait porter des fruits qu'elle n'aurait jamais produits d'elle-même ; mais enfin, il lui laisse son tempérament propre, son allure personnelle et distinctive. Aussi avons-nous des saints faits d'étoffes toutes différentes : à part la foi, l'espérance et la charité, qui leur ont été communes à tous, ainsi que l'*habitus* des vertus morales, on peut dire que chacun représente à lui seul une création originale. Il y a eu des saints d'une intelligence sublime, et des saints naturellement très bornés : des saints à l'esprit large, et des saints d'une étroitesse affligeante : des saints sur le visage desquels rayonnaient sans cesse la joie

et la tendresse, d'autres à la mine sévère et sillonnée de larmes : des saints qui ont fui pour échapper au martyre, d'autres qui l'ont attendu avec calme ou même se sont précipités au-devant de lui : des saints ennemis des dignités et des emplois publics jusqu'à recourir à la fuite ou à implorer du Ciel plutôt la mort, d'autres assez pleins d'amour fraternel pour se laisser imposer sans résistance le fardeau de l'épiscopat et des autres dignités ecclésiastiques. Les légendes du Bréviaire parlent parfois de saints qui ont assisté les yeux secs au trépas des êtres les plus chers ; d'autres et des plus illustres, comme Bernard et Augustin, ont versé à cette occasion des larmes que leur propre génie a su rendre immortelles. Il ne paraît donc pas que Dieu ait jamais fait de sa grâce un moule unique destiné à détruire tout individualisme. Cette destruction, le même éloquent évêque que j'ai déjà cité l'appelle quelque part « un crime[1] ». Et dom Guéranger : « Ah ! ma fille, disait-il un jour à propos de saints plus étroits que d'autres, le Saint-Esprit agit sur ce qu'il trouve. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'Esprit ne déforme pas la nature, mais la conforme au Christ ; comprime parfois, ne déprime jamais ; transfigure, mais sans défigurer ?

Nous chercherions vainement un plus excellent modèle que cet Esprit, pour nous guider dans nos rapports avec les âmes. Mais le malheur est que nous avons tous plus ou moins notre idéal à nous, notre petit idéal, en dehors duquel nous ne concevons rien. On dit que les peintres sont portés involontairement

1. Lettre à Montalembert, cité dans la *Vie de Mgr Dupanloup* par Lagrange, t. I, p. 413.

à donner leurs propres traits aux personnages de leurs tableaux qu'ils traitent avec un soin particulier. Il en est trop souvent de même de ceux qui sont en rapport avec les âmes. Sans doute, l'action porte toujours le cachet de l'agent : il y a cependant un moyen d'éviter l'inconvénient de faire passer toutes les âmes par le même moule, c'est de s'élargir soi-même. Oui, soyons larges. La plupart des hommes n'ont que des bouts d'idées : efforçons-nous d'acquérir des idées entières, complètes : c'est là seulement ce qui peut mettre les âmes à l'aise. Habituons-nous à voir les choses par leur grand côté : gardons-nous de faire le nécessaire de ce qui est désirable, le principal de ce qui est simplement l'accessoire, la règle absolue de ce qui n'est que l'ordinaire. Lorsque nous abordons une âme, tâchons de nous assurer si elle a en elle la charité de Dieu. Si elle ne l'a point, ne méprisons pas ce qui lui reste de qualités naturelles, mais travaillons à donner à celles-ci leur indispensable couronnement de grâce. Si elle est dans l'amitié de Dieu, décidée à s'y maintenir, à y faire sans cesse des progrès, ce qu'il peut y avoir à désirer par ailleurs devra nous paraître de peu de conséquence. L'âme qui juge ainsi les choses de haut est naturellement indulgente : elle ne s'étonne de rien, aucune imperfection ne la déconcerte. Les exemples du passé et sa propre expérience l'ont préparée à tout ; quand des fautes seraient commises jusque dans l'intérieur du monastère, elle ne s'en scandaliserait pas outre mesure. C'est un homme de Dieu, une âme forte et large s'il en fût, qui a dit : « Un mauvais monastère, ce n'est pas celui où se commettent des fautes, mais

bien celui où les fautes demeurent sans châtiment. »

Je citais tout à l'heure l'influence de l'histoire du passé pour élargir les âmes. Rien de plus vrai, surtout pour nous autres moines ; et c'est ce qui doit nous faire grandement apprécier l'étude des monuments capables de nous initier à la doctrine et aux exemples de nos devanciers. Les lectures de ce genre sont pour l'esprit le plus utile des voyages. Aussi longtemps que quelqu'un n'est jamais sorti de son petit coin, tout ce qui se fait dans les autres pays n'existe pas pour lui, il ne le comprend pas. Si, par hasard, il voit quelqu'un agir autrement qu'on ne fait dans son village, il est tenté de le blâmer et de se moquer de lui. Il en est de même pour tout esprit que la lecture n'a pas introduit dans un cercle plus large que le sien : il condamne tout, il juge tout à sa mesure ; au lieu qu'un esprit au courant de ce qui s'est fait aux différentes époques et dans différents pays s'habitue à juger plus largement des personnes et des choses de son temps. Aussi le vénérable abbé Maur Wolter ne trouvait-il rien de plus efficace, pour assurer à ses jeunes moines le bienfait d'une formation vraiment monastique, que de leur faire étudier et analyser, soit quelque volume des Annales de Mabillon, soit les œuvres de notre saint Anselme, ou quelque autre monument de notre tradition quatorze fois séculaire. Rarement peut-être le fondateur de Beuron fut mieux inspiré qu'en ce point : car, on l'a dit avec raison, « un Ordre qui ne vit pas de son passé n'a point d'avenir[1] ».

1. A. Danzas, *Études sur l'Ordre de s. Dominique*, préface.

Gardons-nous cependant, même en cela, de nous montrer exclusifs. Le passé est passé, et s'il est opportun de l'interroger à cause des secrets de sagesse et d'expérience qu'il renferme, tous nos efforts, après tout, doivent s'appliquer au temps présent, au milieu où nous vivons. Ce présent, ce milieu, apprécions-le largement, comme tout le reste. Bien des choses en lui peuvent et doivent nous déplaire ; mais il a aussi incontestablement ses côtés louables : aimons-les, témoignons-leur franchement notre sympathie. En toutes choses, enfin, cherchons d'abord ce qui rapproche, et non ce qui divise ; c'est la seule voie possible pour parvenir à un accord plus parfait dans la vérité. Tempérons par ces larges procédés jusqu'à cet esprit de corps qui est en soi si légitime. Que nous aimions ce que nous avons, que nous le trouvions pour nous préférable à tout le reste, rien de mieux : mais n'allons pas pour cela blâmer indiscrètement ce qui se pratique ailleurs. C'est chose incroyable, combien certains hommes, surtout dans le monde, parviennent à restreindre le cercle de leurs estimes et de leurs affections, pour avoir fait d'eux-mêmes le modèle et le type indispensable. Eh ! grand Dieu, si nous ne pouvons supporter tel ou tel point qui nous semble chez les autres une imperfection, sommes-nous donc si assurés de n'être pas nous-mêmes insupportables aux autres par notre intolérance et notre sens exclusif ?

Une des meilleures façons de témoigner de notre discrétion et largeur d'esprit sera d'user envers tous d'une compassion délicate et sans limites. C'est là, en effet, une chose dont tout le monde a besoin ;

c'est aussi à peu près la seule que nous puissions donner à nos frères à chaque instant de notre vie, quel que soit notre rang ou notre emploi. Il est maintes choses dont le Supérieur seul ou tel de ses officiers peuvent nous pourvoir : si je suis trop peu couvert, ce sera au frère chargé du vestiaire de me venir en aide : si j'ai faim, je recourrai au cellérier : si je suis malade, l'infirmier me procurera les remèdes nécessaires. Mais si mes défauts physiques, intellectuels ou moraux réclament quelque indulgence, si j'éprouve le besoin d'être réjoui et consolé, si c'est seulement un regard affectueux, un bon et fraternel sourire, une parole amie qu'il me faut, alors, je dois pouvoir compter sur tous, et je puis moi-même me trouver à tout moment en devoir de faire à mon frère semblable charité. Que si je suis dépositaire à un degré quelconque de l'autorité de l'Abbé, si surtout le saint ministère m'investit de ce qu'il y a de plus paternel et de plus délicat dans l'exercice de cette autorité, alors je dois prendre pour moi les conseils que lui adresse saint Benoît, à lui comme au cellérier, comme aux frères chargés des hôtes, des malades, de la porterie. Et en quoi se résument ces conseils, sinon en cette chose si nécessaire, miséricorde, indulgence, compassion ? Oui, même pour l'Abbé, dont les obligations multiples sont décrites dans le plus grand détail, il en est une qui domine tout le reste, comme l'huile surnage au-dessus des autres liquides : c'est la miséricorde : *Superexaltet autem misericordiam iudicio* [1]. On a décerné à la constitution de l'Ordre dominicain la

1. Règle, c. LXIV.

qualification de « Règle joyeuse » : on pourrait, à meilleur droit peut-être, appeler notre code bénédictin « la Règle compatissante ». Y trouvera-t-on une seule prescription tant soit peu austère, dont le législateur ne s'empresse de tempérer la rigueur, de façon à rassurer quiconque a au moins un commencement de bonne volonté ? Quand il s'agit du châtiment, de l'excommunication, quelles précautions pleines de la plus tendre compassion, avec ces sympectes, *occulti consolatores*, cet exemple du bon Pasteur rapportant au bercail la brebis coureuse, tout ce système de médecine spirituelle à appliquer avant que d'en venir au fer qui retranche ! Et même dans le cas de moines fugitifs, recevoir jusqu'à trois fois le coupable, sur la simple promesse d'un repentir sincère ! Avons-nous jamais lu ailleurs quelque chose de comparable, en fait de largeur compatissante ? On aura beau parcourir tous les documents de la tradition, même bien après le sixième siècle, à des époques où la discipline ecclésiastique semble tenir compte davantage de la faiblesse humaine, nulle part on ne rencontrera rien qui surpasse, ou même égale, l'ampleur miséricordieuse dont fait preuve le saint Patriarche. Seules, peut-être, quelques âmes exceptionnellement grandes, comme celles d'un Augustin ou d'un Grégoire, ont reçu en partage un trésor aussi large de condescendante charité. S'il est vrai que la Règle bénédictine soit un précis, « un mystérieux abrégé » de tout l'Évangile, et que l'Évangile lui-même se réduise dans ce seul mot, charité, on peut dire que la Règle a trouvé le moyen de préciser encore davantage, d'abréger, du moins

dans la plupart des cas : c'est en résumant tout dans la compassion.

L'exercice de cette compassion n'est autre chose, au fond, que « ce bon zèle que doivent avoir les moines » : c'est lui qui nous préservera de ce que saint Benoît appelle le « zèle mauvais, le zèle amer », lequel naît si facilement du sentiment du devoir accompli et du degré de perfection auquel on s'imagine être arrivé soi-même. Rien de plus contraire au véritable esprit évangélique. Toute la vie de Jésus n'est qu'une lutte continuelle contre ce zèle, partout où il se montre, dans les scribes et les pharisiens, comme dans ses propres disciples. C'est ce zèle qui a fait naître les premiers schismes des Novatiens et des Donatistes aussi bien que la dernière des grandes hérésies, le Jansénisme. Sans doute, nous devons tenir ferme à la crainte de Dieu, ce fondement indispensable de toute vie surnaturelle ; encore ne faut-il point que ce louable sentiment nous fasse oublier la mesure de compassion due à la faiblesse du prochain. La crainte est le premier des dons du Saint-Esprit ; mais la piété marche ausitôt après elle,afin de la compléter et de la tempérer. Si parfois nous craignons que cette piété ne nuise à la rigueur de la discipline, rappelons-nous la réponse d'Odilon de Cluny, que ses contemporains appelèrent l'*archangelus monachorum*[1] : « Si je suis damné, j'aime mieux que ce soit pour avoir été trop miséricordieux que pour un excès de sévérité. *Si damnandus sum, malo damnari de misericordia, quam de duritia*[2]. » Maxime tou-

1. Mabillon, *Annal.* l. LIII, n. 113.
2. Cf. *Vita* auct. Petro Damiano. Migne 144, 930 A.

chante, à laquelle fait écho cette autre sentence du P. Faber : Je ne prétends pas qu'il soit aisé d'être saint ; mais je dis que les saints sont les maîtres les plus faciles, parce qu'ils ressemblent plus à Jésus que les autres hommes. »

XI

JOIE

Sumebant cibum cum exultatione.
Ils prenaient leur nourriture avec joie.

Après avoir dépeint le côté de la vie chrétienne par lequel l'homme se relie à Dieu, la participation au sacrifice, la prière liturgique et privée, saint Luc a indiqué d'une façon générale la règle qui présidait aux relations des frères entre eux, c'est-à-dire la communauté des biens. Il descend maintenant à l'un des détails de la vie quotidienne, les repas qui avaient lieu chaque soir dans les maisons particulières ; et, en deux mots, il nous en fait connaître les traits caractéristiques, à savoir, la joie et la simplicité. C'est par cela qu'il achève en quelque sorte son tableau, et que nous terminerons nous-mêmes cette série de rapprochements entre la vie monastique et la vie chrétienne à ses débuts. Parlons d'abord du rôle de la joie dans une abbaye bénédictine.

Qu'est-ce donc que la joie ? La joie n'est pas une vertu, mais c'est un fruit de la vertu, et de la plus grande des vertus, la charité : c'est l'état de l'âme en présence du bien qu'elle aime. C'est donc l'amour, mais l'amour en possession de son objet, l'*amor fruens* dont parle si souvent saint Augustin. C'est un

repos, une « passion », comme disent les scolastiques, mais une passion qui se manifeste dans l'âme et dans le corps par des signes multiples : par exemple, cette sorte de tressaillement, ce transport, ce bondissement rendu d'ordinaire dans l'Écriture et ici même par le mot *exultatio* ; ou bien encore ces éclats de voix, ces séries de sons, par lesquels l'âme exprime une joyeuse admiration que les mots sont impuissants à rendre. C'est alors le *iubilus,* la jubilation. L'ensemble de toutes ces manifestations constitue l'état de liesse, *laetitia,* mot qui marque à la fois la spontanéité et l'abondance des formes diverses par lesquelles se traduit au dehors la joie intérieure, le *gaudium.*

Il résulte de cette notion, que la joie ne saurait être commandée en elle-même. Rien n'est plus libre, rien n'échappe davantage à la contrainte. Imaginez une joie commandée : ce ne serait pas de la joie, mais une grimace ou un mensonge. C'est pour cela que le sourire est nécessairement si court : prolongé outre mesure, il devient déplaisant, parce qu'il n'est plus vrai. De même, la contemplation proprement dite ne peut durer longtemps, ainsi que l'enseignent les théologiens ; elle tient, elle aussi, de trop près à la joie : c'est le *gaudium de veritate.* Or, encore une fois, la joie ici-bas est trop libre, trop capricieuse dans ses allures, pour qu'on puisse compter indéfiniment sur sa présence. Le Psalmiste la compare à l'impétuosité d'un cours d'eau qui s'en va librement à travers la cité de Dieu. *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei*[1]. Si nous voulons que cette eau de la joie coule

1. Ps. XLV, 5.

toujours parmi nous, claire et abondante, il nous faut en protéger et en élargir la source, qui est l'amour. On peut dire de la joie ce que nous avons dit de l'enthousiasme liturgique, une de ses premières manifestations : c'est le baromètre auquel on peut juger du degré de charité, dans toute âme comme dans chaque communauté.

Nous livrant avec un zèle devenu malheureusement trop rare à cette occupation de la louange divine, nous avons besoin, plus que d'autres, de posséder en nous une ample provision de joie. Mais, indépendamment même de cette considération particulière à notre vocation, on peut dire que toute vie commune exige l'entretien de cette joie à un haut degré. La raison en est que le contact habituel des mêmes âmes, chargées chacune du fardeau plus ou moins pesant mais toujours réel de l'observance régulière, peut devenir très facilement pénible et ennuyeux à la nature. De là, si l'on n'y prend garde, de petits froissements continuels, des impatiences sans nombre, des motifs incessants de tristesse. Joignez à cela les imperfections propres à chaque individu, les différences de caractère, d'éducation, de nationalité, enfin cette somme de misères spirituelles et corporelles que chacun traîne après soi jusqu'au dernier soupir ; et vous n'aurez pas de peine à convenir qu'un tel assemblage de créatures, sur le fond assez monotone de la vie religieuse, surtout avec la stabilité dans le lieu, deviendrait vite intolérable aux âmes les plus courageuses, si en maintes rencontres le rayon divin de la joie ne venait aider à supporter le présent en présageant l'avenir.

Aussi cette joie a-t-elle été de tout temps l'apanage spécial des grands moines et des communautés ferventes. Le fondateur de la vie cénobitique, saint Antoine, la possédait à un tel degré, qu'on la donnait communément comme le trait distinctif auquel les étrangers eux-mêmes pouvaient le reconnaître entre tous les hôtes de la solitude. Nous lisons la même chose d'autres moines illustres, même parmi les plus austères : ainsi ce saint Romuald, dont l'histoire renferme des détails à faire frémir notre fragilité, était cependant d'un visage toujours si joyeux, qu'il suffisait de le regarder pour se sentir soi-même réjoui. Aujourd'hui encore, quand on visite une communauté quelconque, s'il est un signe auquel on puisse sûrement juger de la ferveur qui y règne, c'est la joie peinte sur les visages, l'allégresse qui met partout l'entrain et anime tous les mouvements.

Mais on dira peut-être : comment pouvons-nous nous appliquer spécialement à la joie, puisque cette joie étant le fruit de la charité, ne peut s'acquérir directement comme les vertus, par exemple, qui se développent en nous par l'exercice ? C'est vrai, mais il est du moins en notre pouvoir d'écarter ce qui mettrait obstacle au doux rayonnement de cette fille du ciel. C'est la charité qui lui donne la vie et l'alimente ; mais cette vie peut s'accroître sans cesse par l'action réciproque de la joie sur le fonds de charité que nous possédons déjà.

Je m'explique. Il est constant que le premier fondement de toute joie, c'est notre baptême. Si nous comprenons bien la grandeur du don qui nous a été fait à cette heure à jamais bénie : le flot de vie éter-

nelle qui est dans le Christ se communiquant à nous : le Père faisant de nous ses fils d'adoption, le Fils ses frères et cohéritiers, l'Esprit-Saint ses temples vivants : la grâce sanctifiante s'implantant au plus intime de notre être, avec son efflorescence de vertus théologales et morales, de dons et de fruits : il y a là, n'est-il pas vrai, une source de joie intarissable. Chaque vérité de foi est déjà à elle seule un monde de joie, où notre âme peut se dilater à toute heure. Par malheur, la plupart des chrétiens n'ont guère l'habitude d'envisager la foi sous cet aspect réjouissant ; à ce point de vue encore, les tendances modernes diffèrent notablement de celles des siècles antérieurs. Reportons-nous aux diverses formules du fonds primitif de notre liturgie. Sans doute, les accents d'humilité et de componction y abondent : mais c'est une humilité joyeuse, une componction où la confiance finit presque toujours par le ton du triomphe. Voyez, même en ce grand Vendredi où la douleur semblerait devoir absorber tout autre sentiment : cette solennelle adoration de la Croix, qu'est-elle autre chose que le plus enthousiaste des triomphes ? N'est-ce pas à ce même moment que le chœur acclame le Dieu saint, le Dieu fort, le Dieu immortel, puis, la joie qui par le bois est venue à l'univers, *Ecce enim propter lignum venit gaudium in universo mundo ?* Il existe un ancien office dans lequel les églises d'Allemagne célébraient jadis la sainte Lance et les Clous, qu'elles se faisaient gloire de posséder. Cet office était fixé au Temps pascal, temps de la joie et du triomphe ; et chaque pièce révèle le sentiment de saint enthousiasme qui en a

inspiré la mélodie et les paroles. Il en était de même des offices consacrés aux autres instruments de la Passion. Mettons en regard de cela les nouveaux offices facultatifs pour les mardis de la Septuagésime et les vendredis du Carême : ce ne sont que des exclamations douloureuses, des *Heu,* des *Proh dolor,* des *Proh nefas,* un appel ininterrompu aux soupirs et aux larmes. Et l'on ne peut nier que la plupart de ces compositions ne soient en harmonie avec la tendance générale des âmes pieuses de notre génération. Même transformation dans l'iconographie. Nous avons tous vu quelques-uns de ces types de crucifix, tels que les concevaient les anciens : le Christ est là comme sur un trône, dans tout le royal appareil de sa majesté. Il est vêtu : la couronne qui est sur sa tête n'est plus la couronne d'épines, mais une couronne héraldique, une couronne d'honneur : l'or et les pierres précieuses ont remplacé le sang et les plaies du Golgotha. En un mot, la foi chrétienne s'est ingéniée à rendre à Jésus tout ce dont il s'était dépouillé pour notre amour, à ce moment suprême de sa victoire : elle avait ainsi réussi à faire de la croix l'ornement le plus riche, le plus triomphal de nos églises. Et si maintenant encore on cache les croix durant le temps de la Passion, la raison première et littérale en est là : c'est que l'éclat et la richesse de ces croix, comme celle des châsses et des images des saints, contrastait trop sensiblement avec l'austère majesté de ces dernières semaines du Carême. Aujourd'hui notre réalisme ne goûterait plus guère cette sorte de crucifix : il faut à nos sens émoussés toute la vérité des plaies béantes, les

pointes des épines, les côtes mises à nu, les chairs en lambeaux, le sang découlant à flots de toutes parts. On ne saurait méconnaître la raison providentielle de cette transformation, que dom Guéranger fait si bien ressortir dans la notice qu'il consacre à saint Paul de la Croix. Mais il n'en demeure pas moins que l'atmosphère de joie à laquelle s'était vue élevée la société, durant les mille ans environ où l'Église put librement la modeler à son image, a été en ces derniers temps considérablement raréfiée. Il est incontestable que nous ne pouvons aujourd'hui supporter la même somme de joie à laquelle nos pères se livraient sans ennui. Voyez cette multitude de fêtes chômées jadis, qu'il a fallu rendre toujours de moins en moins nombreuses : cette grande octave de Pâques, qui mettait autrefois en liesse des cités entières, et dont un jour ou deux suffisent à épuiser tout notre besoin de nous réjouir. Enfin tout le Temps pascal lui-même, qu'était-il autre chose, sinon une fête continuelle, le prolongement du jour de Pâques, une longue période de joie destinée à égaler, à dépasser même les quarante jours du Carême consacrés à la pénitence et au jeûne ? D'où vient que la fête même de Pâques est si peu comprise de la plupart des chrétiens ? Noël du moins, ressort du commun, grâce à sa veillée sainte, la Fête-Dieu à cause de sa procession : mais Pâques, mais le point culminant de toute l'année chrétienne, pourquoi n'est-il plus guère que dans le langage officiel la « solennité des solennités », sinon parce qu'on a désappris à chercher dans le mystère par excellence du

Christ et de son Église les trésors de joie spirituelle qui y sont renfermés ?

Une des grandes causes de la diminution de la joie à notre époque, c'est sans doute la négligence à l'endroit des pratiques de mortification ; c'est aussi l'amoindrissement de l'espérance, la direction plus égoïste du courant moderne, l'oubli de la dignité éminente du chrétien, de sa participation intime à chacun des mystères du Christ. Observons le premier mouvement d'un fidèle de nos jours, au moindre contact du divin : c'est une sorte d'effroi vague et inconscient, qui tient à la fois du déisme et de la terreur causée par les apparitions surnaturelles de la loi de crainte. La foi ne s'exerce guère désormais que de cette façon, dans le plus grand nombre de ceux qui en ont conservé quelque reste : elle les tient prosternés et comme écrasés sous le poids de la divine majesté. Tout ce qu'a fait le Christ pour amoindrir les distances, pour nous rapprocher de Dieu et nous mettre en relation d'amitié avec lui, est perdu de vue et pour ainsi dire oublié : l'homme se sent presque aussi étranger à Dieu qu'avant l'Incarnation. Tout autre était le sentiment qui dominait dans les premiers âges du christianisme : la conscience de sa filiation divine, de sa fraternité avec le Christ, de sa dignité à la fois sacerdotale et royale, pénétrait davantage la masse du peuple chrétien. Lorsqu'il s'approchait de la Table des mystères, le fidèle s'y tenait debout, pour recevoir dans sa propre main l'hostie sainte. Durant le sacrifice, il demeurait également debout, dans l'attitude du sacrificateur. Et chaque grande solennité du cycle

donnait lieu, pour la masse des fidèles, à un déploiement d'allégresse extérieure, à une sorte de *tripudium* — c'était le terme consacré — où se trahissait d'une façon même parfois exubérante, la joie spirituelle qui remplissait les cœurs.

Divers événements ont, tour à tour, contribué à rabattre de cette joie, jadis commune à tout le peuple chrétien. D'abord, la révolution religieuse du XVI[e] siècle, laquelle, chose remarquable, n'a jamais réussi à s'implanter complètement que chez les nations les plus froides du nord de l'Europe : sous prétexte de tout réformer dans le sens de l'austère simplicité dont s'était départie, selon elle, l'Église Romaine, elle a jeté sur des régions entières un voile de tristesse maussade qui continue à se faire sentir jusqu'à nos jours. Est venu ensuite le Jansénisme, qui, par ses blasphèmes contre le sang du Seigneur, prépara la voie au déisme philosophique du XVIII[e] siècle. Le bon sens chrétien a triomphé, une réaction bienfaisante s'est opérée, on est revenu à la pratique fréquente des sacrements, la théologie morale semble s'être élargie jusqu'aux dernières limites du possible : et pourtant, combien il est encore difficile de faire voir aux peuples dans notre religion ce qu'elle est en réalité, la source de la joie par excellence ! On la confond la plupart du temps avec différentes pratiques recommandées par tel ou tel : on impose à tous uniformément mille recettes diverses, qui peuvent convenir à ceux qui les ont inventées, mais qui ne sauraient pour cela être du goût de tout le monde. On ne veut pas de chrétien qui ne soit tiré à quatre épingles : on le surcharge de dévotions

interminables, de véritables manies parfois, au lieu de lui dire simplement : Voilà le Christ, en lui vous trouverez tout, étudiez-le, allez droit à lui ; il est la vérité et la vie, qui seules peuvent vous rendre heureux, il est la voie qui vous y mènera. C'est pour cela principalement, parce qu'on ne sait plus tourner les hommes vers le Christ, que les hommes ne savent pas ce que c'est que de « se réjouir en Dieu. »

Cependant, cette joie est en elle-même un si puissant élément de sanctification ! On l'a dit : « Il faut ces deux choses pour sanctifier : peines et plaisirs [1]». Écoutons encore l'éloquent évêque d'Orléans expliquant, à une âme placée sous sa direction, comment la joie aussi bien que la douleur, rapproche de Dieu : « Il y a un mot de l'Écriture que je veux vous dire, » un secret que je veux vous apprendre. *J'ai couru » dans la voie de vos commandements,* est-il dit » dans le beau psaume CXVIII, *parce que vous avez » dilaté mon cœur.* La douleur rapproche de Dieu, » mais le bonheur aussi ; on est alors poussé et » porté par un souffle, pourvu qu'on lui tende sim- » plement la voile. Il faut faire plus d'efforts quand » on souffre ; il n'y a guère qu'à se laisser aller » quand on est heureux. Ouvrez, dilatez votre âme : » c'est Dieu, c'est Dieu... Toutes ces joies du mo- » ment présent, mon enfant, c'est comme une rosée » matinale que Dieu nous verse, avant le poids et » la chaleur du jour. La fleur boit avec ivresse la » rosée : c'est sa manière de bénir Dieu [2]. »

1. Pascal, *Pensées,* XXVIII, 35.
2. Lettre de Mgr Dupanloup, citée dans sa *Vie* par Lagrange, t. III, p. 403.

Les grands chefs monastiques de notre époque n'ont pas tenu à leurs religieux un autre langage. Le pieux fondateur de Beuron, dom Maur Wolter, faisait consister avant tout le rôle de l'Abbé à développer constamment la joie autour de lui : et il suffisait de le voir lui-même, de rencontrer son regard, le sourire de ses lèvres, pour se sentir effectivement envahi par la joie. Le fondateur de la Congrégation de France disait de son côté aux moniales de Sainte-Cécile : « Quand je vous entends rire, cela me fait plaisir, et les bons Anges se réjouissent. » Et, en une autre occasion : « Il faut que mes petites filles soient Alleluia depuis les pieds jusqu'à la tête. » La source de cette joie, c'était, selon lui, l'usage éclairé des sacrements, la familiarité des saintes Écritures, l'amour des Psaumes, la connaissance des dons que Dieu ne cesse de faire à son Église. Et comme tout cela se rapporte plus ou moins à la liturgie, il avait fait d'elle la base de sa réforme monastique : il voulait que chaque grande solennité du cycle, que chaque dimanche même, amenât un accroissement de cette joie spirituelle parmi ses moines. Ce qu'il enseignait au sujet du dimanche dans ses entretiens à Sainte-Cécile mérite particulièrement d'être cité ici : « Le dimanche, disait-il, « appartient à Dieu d'une manière spéciale ; par con- « séquent il faut tendre à Dieu d'une autre manière « que les autres jours. Votre vie, ce jour-là, doit « ressembler à celle des bienheureux : vous avez « plus de loisirs pour la prière, l'âme a un essor « particulier, elle cherche Dieu davantage. C'est une

« chose importante de ne pas perdre son dimanche.
« Ces maximes générales, c'est à vous de les mettre
« en pratique et de faire que cette journée du
« dimanche soit entièrement sainte. » Et il ajoutait, avec un ton d'insistance peu ordinaire : « Je désire qu'on se grave ceci, et qu'on le conserve. »

Mais en voilà assez sur la joie qui découle directement de l'amour de Dieu. Il y a dans notre vie de famille un autre élément de joie, non moins puissant, plus efficace même, en certaines rencontres : je veux dire, la charité que nous devons non seulement nous porter, mais encore nous témoigner les uns aux autres. La joie qui vient de l'amour de Dieu, c'est une joie d'espérance : l'objet aimé se dérobe encore à nos regards. Nos frères, au contraire, nous pouvons et devons jouir d'eux dès à présent, comme nous le ferons un jour au paradis. Or, quand l'objet est présent, la joie est de soi plus complète. Si nous pouvions voir clairement que de motifs de joie il y a pour nous, en chacune de ces âmes de choix auxquelles Dieu a daigné associer notre destinée d'une façon si intime ! Il semblerait parfois qu'il y a une sorte de voile jeté à dessein par Dieu sur les mérites de chacune d'elles, afin de fondre les qualités de toutes dans un harmonieux ensemble. Que de fois ne nous est-il pas arrivé, par exemple, au lit de mort d'un des nôtres, ou lorsque nous étions hors du monastère, d'apprendre tel ou tel trait touchant d'un de nos frères que peut-être nous n'eussions pas jugé capable d'une si haute vertu. On se dit alors : Comment n'avais-je pas deviné plus tôt les beautés de cette âme ? Comment ai-je pu

perdre de si nombreuses occasions de me réjouir des dons faits par Dieu à mes frères ?

Cela est vrai en général, de tous ceux qui servent Dieu à nos côtés dans la bonne volonté de leur cœur. Il y a cependant certaines âmes auxquelles Jésus fait la grâce d'exercer plus visiblement autour d'elles une influence contagieuse de joie : ce sont celles qui ne craignent pas de témoigner, dans la mesure permise par la modestie et l'obéissance, la charité dont elles brûlent intérieurement, celles dont l'amour a un visage. Comment décrire ce visage de l'amour ? Un des plus remarquables auteurs ascétiques de notre temps, Mgr Gay, le dépeint en ces termes : « Son front est serein, son regard droit, tranquille, « bienveillant, doux, compatissant, plein d'invita-« tion ; ses lèvres sont entr'ouvertes et presque « souriantes ; son oreille s'incline aisément ; sa voix « est sympathique ; il exhale, comme de vrais par-« fums, la simplicité et la paix : il est à l'aise, et il « met à l'aise. Il va donnant toujours, ou plutôt se « donnant toujours. »

Cette dernière qualité, se donner, voilà avant tout le trait distinctif de ces agents de la joie, dans un monastère. Qui de nous n'éprouve un tressaillement intérieur de joie, en voyant de ces frères constamment préoccupés de pratiquer dans sa perfection ce conseil de l'Apôtre, *Unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum*[1] ; recherchant toujours ce qu'ils savent devoir être agréable à leur prochain, ce qui peut le soulager, le consoler, le réjouir enfin ?

1. Rom. XV, 2.

C'est surtout de la part des plus jeunes qu'on est en droit d'attendre ce suave parfum des vignes en fleur dont il est parlé dans le Cantique sacré. *Vineae florentes dederunt odorem suum* [1]. Dès qu'elle respire cet arôme, l'âme, si abattue qu'elle soit, se sent prise soudain d'une généreuse ardeur : elle dit avec l'Épouse : Allons, courons : c'est le parfum de l'Époux. *Curremus in odorem unguentorum tuorum* [2]. « Notre-Seigneur, disait l'Abbé de Solesmes, éprouve une grande tendresse pour les âmes qui travaillent ainsi à répandre la joie autour d'elles, et elles avancent à pas de géants. » C'est là véritablement l'esprit bénédictin : *Nemo quod sibi utile judicat sequatur, sed quod magis alii* [3]. Rappelons-nous encore l'avertissement donné au cellérier : quand il ne peut accorder ce qu'on lui demande, qu'il donne du moins une bonne parole [4], une parole de paix, de consolation et de joie. C'est un point auquel doivent faire particulièrement attention tous ceux qui sont chargés de distribuer aux autres quelque chose que ce soit : il faut qu'on voie sur leur visage que c'est pour eux une joie de donner, de distribuer aux membres de la famille de Dieu, de soulager, de prévenir même, autant qu'il est en eux, les moindres nécessités de leurs frères. Enfin, tous, nous devons nous donner les uns aux autres, nous montrant heureux de nous trouver ensemble, de jouir de la société et de l'entretien des autres aux heures permises. Ne

1. Cant. II, 13.
2. Cant. I, 3.
3. Règle, c. LXXII.
4. Règle, c. XXXI.

donnons jamais lieu de croire, par exemple, que les heures de récréation commune nous soient à charge. Si nous nous ennuyons durant les rares intervalles où nous nous trouvons réunis en cette vie, comment pourrons-nous entretenir le désir de nous retrouver tous ensemble dans l'autre ? Là, ce sera toujours fête, toujours joie, toujours récréation : là, l'Alleluia devra être sans interruption sur nos lèvres comme dans nos cœurs. *Totum gaudium erit Alleluia*[1]. Nous le disons ici-bas comme des voyageurs, pour nous consoler de nos fatigues ; là-haut, nous le chanterons pour charmer l'éternel repos. Ici, c'est l'amour affamé qui le bégaye ; au ciel, l'amour rassasié le modulera dans la perfection. Allons donc en chantant, et chantons en marchant. Marchons, avançons. *Canta et ambula*[2]. Chantons de joie, et par la joie avançons dans l'amour.

1. S. August. serm. 252, n. 9.
2. S. August. serm. 256, n. 3.

XII

SIMPLICITÉ

Cum exultatione et simplicitate cordis.
Avec joie et simplicité de cœur.

Nous nous rappelons que saint Luc a joint la simplicité du cœur à la joie qui assaisonnait, pour ainsi dire, les actions journalières des premiers chrétiens. Ces deux dispositions, en effet, vont toujours ensemble ; aussi l'Écriture aime-t-elle à les mentionner l'une à la suite de l'autre. Ainsi David : *Rectis corde laetitia* [1], et Salomon : *In simplicitate cordis mei laetus obtuli universa* [2]. L'histoire des Actes nous offre divers récits où les deux choses se trouvent pareillement réunies. Nous nous rappelons le précepte du Seigneur aux Apôtres : « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups : il faut que vous soyez prudents comme des serpents, mais aussi simples comme des colombes. *Et simplices sicut columbae.* » Le Pasteur à peine disparu, les loups viennent se jeter sur les brebis. Inquiets des premiers progrès de l'Évangile, les princes des prêtres font comparaître devant eux les Apôtres : « Quoi donc, leur disent-ils, ne vous avons-nous pas

1. Ps. XCVI, 11.
2. Paral. XXIX, 17.

défendu expressément d'enseigner en ce nom-là ? Et voilà que vous avez rempli Jérusalem de votre doctrine. » Que répondent les Apôtres ? Que fera Pierre, qui, d'un mot, vient de frapper de mort Ananie et Saphire ? Ils se rappellent le précepte de Jésus, ils n'ont recours à d'autre arme que la simplicité : « Jugez vous-mêmes, répondent-ils, si l'on doit préférer les ordres des hommes à ceux de Dieu. » Leur simplicité est punie des verges. Mais comment le tout finira-t-il ? Par la joie, *Ibant gaudentes*. Après avoir parlé de la joie, disons donc aussi quelque chose de sa compagne naturelle, la simplicité.

La simplicité, c'est l'opposé de la composition. La composition, de soi, n'est pas mauvaise: elle suppose une imperfection qui ne saurait exister en Dieu ; mais, de fait, toutes les créatures, même les plus parfaites, sont composées ; et s'il est une créature composée entre toutes, c'est bien l'homme, qui comprend en lui-même tous les degrés de l'être créé, depuis la nature intellectuelle qui l'assimile aux anges, jusqu'à l'existence brute de la matière qui lui est commune avec les minéraux. Seulement, pour qu'un être composé d'éléments si divers reste beau, il faut que ces éléments soient ramenés à l'unité, et c'est ce qui fait du composé humain un si merveilleux ensemble ; c'est que toutes ses parties, toutes ses puissances, émanent d'une même force qui contient tout, commande à tout, met tout en mouvement, l'âme raisonnable, forme substantielle du corps. Nous constatons pareille chose dans le phénomène de la vision : nous avons deux yeux,

c'est aussi une sorte de composition ; mais les données de chaque œil étant transmises par les nerfs à un centre commun, la duplicité d'organe ne nuit en rien à la simplicité de l'acte visuel. Il en est de même de la simplicité au sens moral. C'est précisément ce même organe de l'œil que le Seigneur a choisi comme terme de comparaison lorsqu'il a voulu inculquer à ses Apôtres l'importance de la simplicité. « C'est l'œil, leur dit-il, qui éclaire tout le corps. Si l'œil est sain — à la lettre, s'il est simple, — c'est-à-dire dans son état naturel, tel qu'il doit être pour bien remplir son office, tout le corps sera dans la lumière ; tous les autres membres dirigés par lui rempliront leurs fonctions sans se heurter. Ce sera le contraire, s'il est malade, s'il y a en lui des éléments qui l'empêchent de voir droit et juste. » Cette simplicité réside donc avant tout, pour Jésus, dans l'intention. C'est assez dire qu'il n'est pas toujours aisé de définir exactement où elle est et où elle n'est pas : car il n'est rien de si secret, qui soit aussi exclusivement du domaine de Dieu, que l'intention. Voir le fond des cœurs, c'est là une prérogative que Dieu, que Jésus donne en maints endroits comme une preuve manifeste de sa divinité. Pour ce qui est de la simplicité, en particulier, que de fois nous croyons la trouver là où il n'y a que ruse et habileté consommée ; combien plus souvent encore une timidité excessive, mais pardonnable après tout, une sorte de gaucherie native ou acquise, peut-être une légère pointe d'originalité, suffisent à nous la dérober là où elle subsiste, quoique voilée par ces défauts de forme dont on ne se débarrasse guère qu'à la mort !

La simplicité est dans l'intention. Mais qu'est-ce que l'intention ? C'est une recherche, un mouvement vers quelque chose, une direction imprimée aux puissances de l'âme, *tendere in*. Dans la vie chrétienne, c'est chercher Dieu, c'est-à-dire, ce qui est juste, ce qui est vrai : c'est ramener tout à ce but, c'est s'unifier soi-même, ne rien vouloir être, ni paraître, ni faire, que dans la vérité. De là, l'expression frappante qui revient plusieurs fois dans saint Jean, *facere veritatem*. C'est, au fond, la même chose que l'auteur de l'Ecclésiaste donne comme le tout de l'homme: *Deum quaere*. Prenant cette notion comme point de départ, nous voyons déjà que nous devons tendre à la simplicité avec un zèle tout particulier, puisque c'est la première condition, la seule, en réalité, que saint Benoît exige pour la réception de ses novices, *Si vere Deum quaerit*.

Simplicité n'est donc pas sottise, comme le faux langage du monde le donnerait volontiers à entendre ; au contraire, elle suppose une claire perception du but suprême de la vie humaine et une énergie capable de viser droit à ce but, sans se lasser, sans se détourner, sans revenir sur ses pas. C'est là précisément tout l'opposé de la sottise. D'où vient donc que le monde n'entend rien à la vraie simplicité ? C'est qu'il ignore le but, ou, s'il l'a entrevu, l'habitude qu'il a de s'en détourner de parti pris lui a fait perdre et mépriser jusqu'à l'idée d'une position fixe et constante vers ce but unique. De l'unité, il s'est détourné vers la multiplicité. Il promène son esprit distrait à travers toutes les croyances, traitant d'arriéré ou d'intolérant quiconque s'est fixé à l'une

d'elles : il prête son cœur au plus offrant, et s'étonne de ce que d'autres marchent droit leur chemin, sans se laisser prendre comme lui aux appâts des plaisirs, des richesses, des honneurs, de toutes les formes enfin que peut revêtir la passion du moment.

Le premier fondement de la simplicité du chrétien, c'est donc sa foi, qui le fait adhérer sans aucun mélange d'hésitation à tout ce que la Vérité suprême a daigné révéler aux hommes. Il faut que les moines aient en eux cette foi, pleine, large, solide comme le roc : rien n'est plus nécessaire en notre temps. Nous pouvons faire au monde certaines concessions sur d'autres points : dès qu'il s'agit de la foi, notre devoir est de ne rien sacrifier. Et cette foi, il nous faut l'étendre à tous les détails de la vie, à nos rapports avec nos frères, avec nos supérieurs surtout. C'est là encore un des traits caractéristiques de notre Règle. C'est cet esprit de foi qui nous fait voir le Christ dans l'Abbé, des vases sacrés de l'autel dans les plus humbles ustensiles de la maison de Dieu : lui, qui fait attacher du prix à l'avis du plus jeune des frères, parce que Dieu souvent révèle aux petits ce qu'il y a de mieux ; qui nous entoure de la présence divine comme d'un bouclier ; qui, aux heures de la prière, nous rappelle que nous sommes devant le trône de la Majesté adorable, tout entouré de ses Anges : lui, qui nous porte à servir nos frères, à soigner les malades, à accueillir les hôtes comme le Christ en personne. Si un étranger trouve à reprendre quelque chose, l'esprit de foi suggérera à l'Abbé d'examiner si Dieu ne l'aurait pas envoyé tout exprès pour cela. Enfin, rien ne se fera, rien ne

se dira dans l'enceinte du monastère, qui ne procède de cette foi, et ne contribue à son accroissement.

C'est avec cet œil simple de la foi qu'il faut nous habituer à considérer les moindres détails de nos usages, de nos cérémonies : par exemple, la forme de notre habit, de notre tonsure ; de même, nos inclinations profondes, tel ou tel autre point de nos coutumes monastiques ou liturgiques. Que parfois certains doutes spéculatifs, certaines préférences personnelles pour des pratiques différentes surgissent dans l'esprit, c'est tout naturel ; et le mal n'est pas grand, pourvu qu'on n'y insiste pas contre le gré des Supérieurs. Mais c'est précisément cette insistance qui est à craindre. Or, s'arrêter à ces vétilles, c'est se diviser, c'est se perdre, c'est très souvent reculer. Acceptons en bloc et avec la simplicité de la foi toutes les minces conséquences du grand acte unique de notre Profession. Chacun de nous peut ici parler d'expérience. Quelles sont les bonnes vocations, celles qui triomphent de tous les obstacles ? Si un sujet, en se présentant au monastère, vient uniquement y chercher Dieu, sans trop s'inquiéter du reste, nous disons aussitôt : En voilà un qui tiendra bon, rien ne l'arrêtera, ou du moins ne le fera regarder en arrière, il ira droit à Dieu. Mais qu'un aspirant à la vie monastique nous assiège de questions : A quelle heure se lève-t-on ? Quel est le régime ordinaire pour la nourriture ? Combien a-t-on de temps pour causer ? Quand commence-t-on à étudier ? Après combien d'années peut-on devenir prêtre ? A cette importance visible attachée à tant de petits détails, nous reconnaissons quelqu'un

qui ne saura pas se donner simplement. Or, c'est là, nous l'avons vu, le principal et comme le tout du moine. Nous sommes ainsi ramenés comme forcément au premier mouvement qui suit la conversion du cœur : *Quid faciemus viri fratres* ? C'est que l'obéissance, l'abandon total à Dieu entre les mains de l'Abbé, est justement ce qui donne à la vie du moine son cachet de vraie simplicité. Par là, tout son être est tenu et relié à Dieu : son intelligence, son cœur, chaque mouvement de ses sens. Et l'on peut dire alors du moine qu'il est parfaitement simple.

Vis-à-vis de nos frères aussi, nous devons nous montrer simples, et c'est ici surtout qu'il est besoin d'un regard perçant, pour découvrir en eux, à travers les défauts et les imperfections de la nature, l'être de grâce qui motive de notre part un amour formellement théologal. La première chose à éviter, ce sont les soupçons. Mgr Gay dit quelque part que, si Dieu pouvait avoir de la rancune, ce serait contre les âmes soupçonneuses. Du moins peut-on affirmer qu'il est impossible à ces âmes d'être simples dans leurs rapports forcés avec le prochain. Le prochain n'est pour elles qu'une sorte de sable mouvant, sur lequel elles ne sauraient avancer. Elles voudraient pouvoir compter sur telle qualité que Dieu semble avoir mise dans l'âme de leur frère, mais elles soupçonnent incontinent quelque piège. Ce frère peut être faible, sujet à tel et tel défaut : ce témoignage d'affection ou d'estime que je lui donnerais pourrait se changer pour lui en tentation. Ou bien peut-être est-il mal disposé contre moi, peut-être veut-il

s'élever à mes dépens, jalouse-t-il mes succès. Misères que tout cela : mais misères dont il est plus malaisé de se retirer, que de la plupart des autres. Le plus souvent, ce qu'il y aurait de mieux à faire, pour une âme soupçonneuse, ce serait d'aller s'enfermer au fond de quelque ermitage, où ses soupçons ne pussent trouver dans le prochain un aliment et une victime.

En général, le moyen d'être toujours simple et égal avec ses frères, c'est de ne pas s'arrêter aux petits défauts qu'eux-mêmes sont les premiers à déplorer, à réparer, à effacer par le repentir : c'est de ne pas tant voir en eux ce qu'ils sont, que ce qu'ils veulent être. Sans doute, il est des cas, où il faut tenir compte des imperfections réelles d'un sujet ; c'est le devoir de tout supérieur, par exemple, quand il s'agit de confier à quelqu'un un office de quelque conséquence. En dehors de ces cas, bornons-nous à considérer ce qui restera de lui à jamais, ce que nous espérons retrouver de lui au ciel. C'est le vrai point de vue, celui qui ne change pas, qui ne varie pas suivant les divers incidents de la route.

Soyons encore simples avec le prochain dans la manifestation de nos sentiments à son égard : que nos marques de respect et d'affection partent véritablement du cœur. Donnons sans doute les signes extérieurs de déférence prescrits par la Règle et nos usages : mais n'allons pas jusqu'à nous montrer raides et cérémonieux en tout. Rien de glacial comme ce caractère officiel imposé aux relations les plus simples de la vie quotidienne : l'existence y perd une part de sa jeunesse et de sa fraîcheur.

Évitons spécialement l'exagération des titres honorifiques : c'est un des signes obligatoires de toutes les époques de décadence. Je suppose, par exemple, qu'un religieux vénérable par son âge ou sa dignité emploie à l'égard d'un tout jeune moine, qui vient à peine d'être ordonné, l'appellation solennelle : « Votre Paternité. » Dans quelle fausse position ne mettrait pas celui-ci une pareille interversion des rôles ? Tenons-nous-en à ce qui est prescrit dans la Règle : que les plus jeunes témoignent aux anciens tout le respect qui leur est dû ; quant aux anciens, ce qu'ils ont surtout à montrer aux plus jeunes, c'est de l'affection, *Priores vero iuniores diligant* [1]. Déjà, parmi les « instruments des vertus », Saint Benoît avait dit : *Seniores venerari, iuniores diligere* [2]. C'en est assez pour éloigner de nous cette froide raideur dont nous parlions tout à l'heure, et faciliter à chacun le rôle qui lui convient.

A côté de la raideur, il est une autre ennemie de la simplicité : c'est la flatterie. Je sais bien qu'elle ne saurait guère exister dans un monastère, ni même parmi les vrais chrétiens, que dans les louanges immodérées ou hors de propos. Ce serait déjà trop : c'en serait assez pour mettre à la gêne toute nature droite et simple. A l'endroit des supérieurs, tout acte d'adulation tendrait d'abord à leur rendre plus difficile l'accomplissement de ce précepte indispensable imposé par la Règle à l'Abbé en particulier : *suamque fragilitatem semper suspectus sit* [3] ; il

1. Règle, c. LXIII.
2. Règle, c. IV.
3. Règle, c. LXIV.

exciterait ensuite fatalement un malaise pénible dans le reste de la communauté. C'est ici le lieu de se rappeler cette sentence d'un des plus graves théologiens[1] par rapport à la plus haute dignité dont puisse être investi un homme sur la terre : *Non eget Petrus mendacio nostro, nostra adulatione non eget.* Souvenons-nous aussi que Paul, cette âme si noble et si vraie, a tenu à se rendre un témoignage de n'avoir jamais usé de flatterie, même en paroles : *Neque enim aliquando fuimus in sermone adulationis, sicut scitis*[2].

Et pour en finir avec ce qui regarde la simplicité vis-à-vis du prochain, adoptons comme devise constante ces deux mots qui vont bien à des serviteurs du Christ : franchise et courtoisie. Il est peu de mots dans notre langue qui sonnent aussi noblement que celui de franchise. La franchise, c'est la transparence de l'âme, c'est le cœur visible dans le regard ; c'est la bonne conscience qui n'a rien de feint, rien de fardé, rien de compassé. Aucune qualité peut-être n'est plus hautement appréciée, même des mondains : elle trouve infailliblement le chemin des cœurs. Mettez un homme d'esprit, en même temps homme de cœur, en présence d'un groupe de personnes qui lui sont toutes également inconnues : vous verrez que de lui-même, par une sorte de mouvement irrésistible, il se sentira porté vers celle dont le front est plus ouvert, le regard plus candide, l'extérieur moins composé. Tel est le crédit dont jouit la franchise, surtout à notre époque : et c'est peut-être un des

1. Melchior Canus.
2. I Thess. II. 5.

meilleurs côtés de la société contemporaine, qu'elle sache faire tant de cas d'une si belle chose. Il va sans dire que cette franchise ne doit être ni rude ni brutale : elle demande comme compagne naturelle la courtoisie, cette politesse chrétienne qui n'a rien d'affecté et qui est de mise partout, même dans un monastère. Il est écrit de Hugues de Cluny, qu'il avait fait de son monastère un vrai promenoir des anges : *deambulatorium angelorum* [1]. Chaque cloître bénédictin devrait se régler d'après le code de politesse observé par les élus du ciel. Il y a toujours du progrès à faire en cette matière, et nous en ferons infailliblement, à mesure que notre être de grâce se perfectionnera ; car c'est un des points où la grâce opère le plus visiblement pour compléter la nature. Jamais on ne trouvera une âme quelque peu avancée en grâce, qui ne soit en même temps une âme délicate, au courant de ce qu'il y a de plus exquis en fait d'égards et de politesse sincère.

Simples en tout avec le prochain, nous devons l'être aussi avec nous-mêmes. Comment cela ? En nous estimant, en nous traitant, selon que nous nous connaissons dans la lumière de Dieu : avec ce qu'il y a de bon et de défectueux dans notre nature : avec nos péchés, mais aussi avec les grâces que nous avons reçues d'en haut : avec nos incapacités de tout genre, mais aussi avec les dons que la miséricorde divine a départis à chacun. Se voir ainsi tout entier, ce n'est pas, dit saint Augustin, le fait de l'orgueil qui enfle, mais le témoignage d'une âme qui ne veut

1. *Vita s. Hugon.*, auct. Hildeberto, Migne 159, 885 A.

pas être ingrate : *Non est haec superbia inflati, sed confessio non ingrati* [1]. Une fois que la croyance à l'action indispensable de la grâce est bien ancrée dans une âme, il n'est rien vraiment qui puisse l'étonner, en fait de dons à recevoir d'en haut ou de fonctions à remplir ici-bas. Elle s'est habituée à se mettre elle-même hors de cause : tout son office se borne, pour ainsi dire, à « glorifier le Seigneur opérant en elle », *operantem in se Dominum magnificant* [2]. En cela consiste proprement la vraie humilité et l'humble simplicité dont parle s. Benoît dans son sixième degré. « Accoutumons-nous, disait D. Guéranger, à recevoir avec simplicité de la main de Dieu les plus grands dons. » S'il arrive que le supérieur ou le choix de nos frères nous confie quelque emploi capable d'effrayer notre humilité, mettons aussitôt un terme aux perplexités de la conscience, en nous rappelant que le moine vraiment simple doit être prêt à occuper, fût-ce la place d'Abbé, si Dieu l'y appelait, sans plus de façon que n'en met le novice à s'acquitter de « l'office d'humilité », une fois que le Père Maître l'a désigné à cet effet. Autrement, si nous distinguons, si nous acceptons ceci et que nous nous excusions de cela comme trop au-dessus de nous, c'est donc que nous comptons sur nos propres forces, c'est que nous ne donnons pas le tout à Dieu et à sa grâce, comme le veut la justice.

Mais nous aurons plus ample matière encore à exercer notre simplicité à l'égard de nos propres

1. S. August. in Psalm. LXXXV, n. 4.
2. Règle, prologue.

imperfections. Rien ne doit nous étonner, en fait de misères : ce serait une marque que nous ne nous connaissons guère nous-mêmes. Et ne soyons pas surpris que les autres constatent comme nous ces misères : elles sont notre bien commun à tous. Visons sans doute généreusement à la perfection de notre état ; mais aussi rappelons-nous que cette perfection consiste avant tout dans l'amour, et mettons-nous en garde contre cette tendance regrettable qui porte nombre de personnes dévotes à régler l'extérieur avant l'intérieur, le plus souvent à ses dépens. Ne cherchons guère directement à produire sur les autres cette sorte d'édification qui s'obtient par un maintien forcé, un certain agencement des membres, toutes choses dont le caractère conventionnel se trahit incontinent. Il est remarquable que s. Benoît a mis au degré suprême de son échelle la perfection du maintien, qui procède de la parfaite humilité intérieure. C'est là une preuve de sa sagesse et de son esprit d'observation : s'il avait obligé les commençants à s'y conformer, c'eût été à la fois intolérable et faux.

Or, et c'est par quoi nous finirons, rien n'est plus contraire au caractère du bénédictin que la fausseté et la duplicité. Le monde, même à notre époque, s'accorde à reconnaître en lui ce don spécial de franchise et de simplicité : il ne faut pas que la pratique de la prudence chrétienne, particulièrement indispensable à notre époque, porte aucune atteinte à cette vertu héréditaire de droiture et de sincérité, si justement appréciée et de Dieu et des hommes. Un écrivain anglais a dit : « Etre simple

et aimant, c'est comme si l'on était né roi. » L'empire que le moine exerce dans le monde des âmes tient en grande partie à l'ascendant irrésistible de cette aimable simplicité. Au ciel aussi, après la résurrection, elle constituera une des qualités propres aux bienheureux, s'il est vrai, selon la belle définition de saint Augustin, que « la simplicité consiste à ne rien avoir qu'on puisse perdre : *dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere*[1]. » Dans le sens rigoureux, une telle simplicité n'appartient sans doute qu'à Dieu seul ; mais quelle est la raison d'être de notre vie monastique, quelle fut celle de la vie chrétienne à ses débuts, sinon de chercher à nous rapprocher sans cesse de Dieu, jusqu'à ce qu'enfin nous parvenions à le toucher : *quaerere Deum, si forte attrectent eum*[2] ?

1. *De civ. Dei,* lib. XI, c. 10, n. 2.
2. Act. XVII, 27.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé par Desclée, De Brouwer & Cie. Bruges.

D. M. Wolter. — **La vie monastique, ses principes essentiels.** — 1 vol. in-16. 2 fr. 50.

D. Jean de Hemptinne. — **Notice sur l'ordre de S. Benoît.** — 1 vol. in-16, avec gravures. 3 fr. 50.

Id. — **Une âme bénédictine, D. P. de Hemptinne.** — 4e édition. 1 vol. in-12, avec gravures. 5 fr.

D. U. Berlière. — **L'Ordre monastique,** des origines au XIIe siècle. — *2e édition.* 1 vol. in-16. 6 fr. 50.

D. B. Destrée. — **Les Bénédictins.** — 1 vol. in-8, avec gravures. 4 fr.

D. J. Besse. — **Le moine bénédictin.** — 1 vol. in-8, avec gravures hors texte, édition de luxe. 12 fr.

Une journée chez les moines. — Quatrième édition. 1 vol. in-12, nombreuses gravures hors texte. 6 fr. 50.

Mgr van Caloen. **D. Maur Wolter et les origines de la Congrégation bénédictine de Beuron.** — 1 vol. 2 fr.

D. C. Bruyère. — **La Vie spirituelle et l'Oraison,** d'après la Sainte Écriture et la tradition monastique. 1 vol. in-12. 7 fr.

D. E. Van Houtryve. — **La vie dans la paix.** — 1 vol. in-12. 4 fr.

D. G. Morin. **Les véritables origines du chant grégorien.** — 3e éd. 1 vol. in-8. 2 fr.

COLLECTION " PAX ,,

ASCÈSE, MYSTIQUE ET HISTOIRE
MONASTIQUES ET BÉNÉDICTINES

Paris, librairies P. Lethielleux et Desclée, De Brouwer & Cie

---

Vol. I. **L'Ordre monastique, des origines au XIIme siècle,** par D. URSMER BERLIÈRE, *Seconde édition,* 1921. 1 vol. 6 fr. 50.

Vol. II. **Traité de l'amour de Dieu,** par S. BERNARD. Traduction nouvelle par M. H. DELSART. 1921. 1 vol. 1 fr. 80.

Vol. III. **L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,** par D. G. MORIN. *Troisième édition,* 1921. 1 vol. 4 fr.

SOUS PRESSE :

Vol. IV. **La dernière abbesse de Montmartre. Mme de Montmorency-Laval,** par M. H. DELSART.

EN PRÉPARATION :

Sainte Gertrude. Sa vie intérieure.

Lex levitarum, la formation sacerdotale d'après saint Grégoire le Grand, par Mgr HEDLEY, évêque de Newport. Traduction française.

L'Année liturgique d'après sainte Gertrude et sainte Mechtilde.

Une Mystique inconnue du XVIIme siècle. La Mère Deleloë, moniale bénédictine, par D. B. DESTRÉE. *Nouvelle édition.*

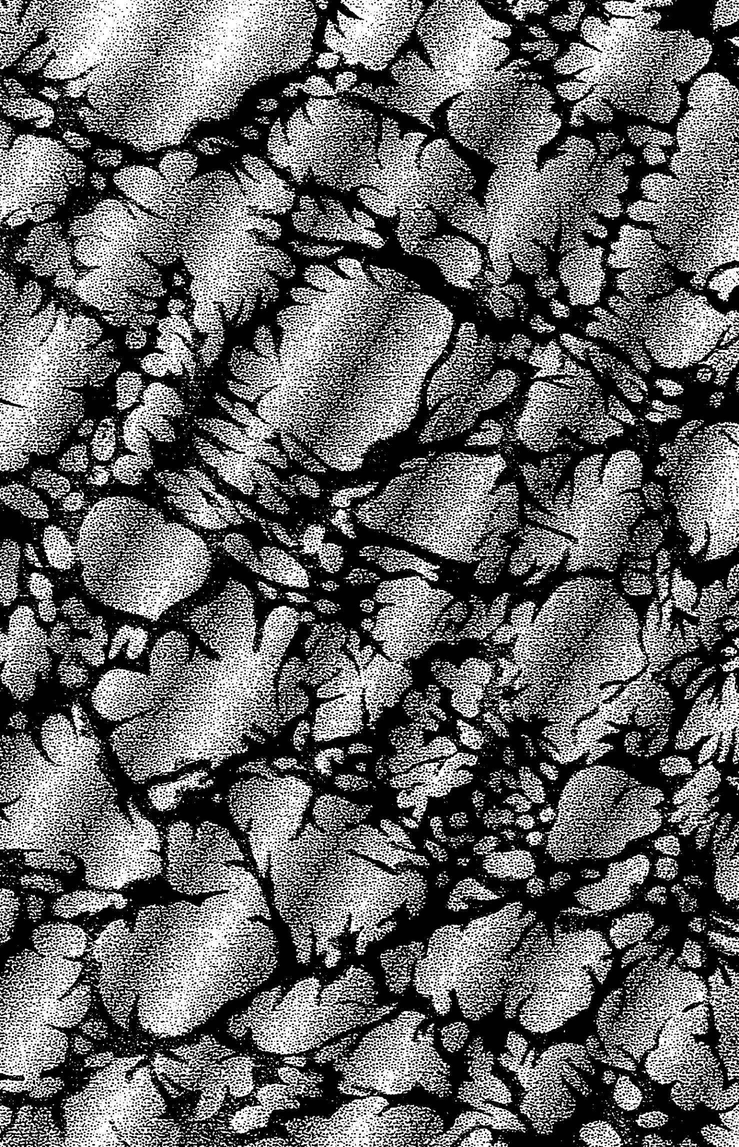
Vie de Marguerite d'Arbouze, abbesse du Val-de-Grâce.

UNE AME BÉNÉDICTINE

DOM PIE DE HEMPTINNE (1880-1917)

Quatrième édition

Un vol. in-12, VIII-308 p. 5 fr.




UNIVERSITY OF CHICAGO
31 445 262